دكتور مراد وهبة

قصة الفلسفة

الناشر
دار العالم الثالث
٢٢أ شارع حسين حجازى شقة ١٢
القاهرة
تليفون ٣٥٥٥٥٠٢
٣٩٢٢٨٨٠
فاكس ٣٥٥٠٨٧١

الطبعة الثالث

قصة الفلسفة

تعريف بالكتاب

قصة الفلسفة هى قصة البحث عن المطلق

ونسأل: ما الفلسفة ؟ وما المطلق ؟

الفلسفة ، فى أصلها اليونانى ، تعنى حب الحكمة . فيقال فيلوسوفس ، باليونانية ، أى محب للحكمة

الفيلسوف إذن ليس حكيماً ، هو مجرد عاشق للحكمة لماذا ؟

لأن الله وحده هو الحكيم ، فى رأى فيثاغورس واضع لفظ فلسفة إذ قال: «لست حكيماً فإن الحكمة لاتضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف»

والله «مطلق» بمعنى موجود قائم بذاته ، وليس قائماً بموجود آخر

والذى يقوم بذاته لابد أن يكون «بسيطاً» وليس مركباً من أجزاء، إذ لو كان مركباً لاستلزم موجوداً آخر يكون سبباً فى تركيب أجزائه

البسيط إذن واحد بالضرورة

غير أننا لانفهم معنى «الواحد» إلا فى مقابل «الكثير»

ومعنى «المطلق» إلا فى مقابل «النسبى»

ونسأل: وما الصلة بين المطلق والنسبى ؟

سؤال فلسفى الجواب عنه يحكى قصة الفلسفة

مراد وهبه

العصر اليونانى

قصة الفلسفة ، كأية قصة ، تقع فى الزمان والمكان

الزمان: القرن السابع قبل الميلاد

المكان: بلاد اليونان ، وبالأخص جزيرة أيونية

وجزيرة أيونية مشهورة ببحريتها وتجارتها ، إذ هى تقع عند البحر الأسود. أهلها فى حاجة إلى معرفة سريان الأفلاك من أجل الهداية فى البحر ، والطمأنينة من طغيان البحر

وفى ملطية إحدى مدن هذه الجزيرة ظهر أول الفلاسفة طاليس (٦٢٤ - ٥٤٧ ق .م). رحل إلى مصر وبابل وأخذ عن حكمائها علم الهندسة ، ثم عاد إلى مدينته ووضع تقويماً للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية

غير أن حكمته لم تقف عند حد العلم التطبيقى بل تعدته إلى العلم النظرى فأسس علماً للهندسة يقوم على الاستدلال العقلى ومن غير حاجة إلى إجراء تجارب إلا فى القليل. فارتأى أن المثلث المرسوم مثلث قائم الزاوية. وتنبأ

بكسوف الشمس الكلى الذى وقع فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق.م ومن أجل هذا التنبؤ أصبح من «الحكماء السبعة» فى اليونان.

ودارت فى رأسه فكرة عن «المطلق»

ونسأل: ما الفكرة ؟ وكيف تكونت ؟

ارتأى طاليس ، بتأثير من الطبيعة المحيطة ، أن الماء أصل الأشياء. فقد كانت ظروف الحياة فى اليونان تعتمد على وجود الماء. ويلخص أرسطو مذهب طاليس فى كتابه «ما بعد الطبيعة»: «يقول طاليس بأن المبدأ هو الماء (وهذا هو السبب فى قوله إن الأرض تطفو فوق الماء). ولاريب فى أن الذى أدى إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة ، وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها (لأن ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها). وهذه الملاحظة هى التى جعلته يأخذ بهذا التصور ، وكذلك ملاحظة أخرى هى أن بذور جميع الأشياء رطبة بالطبع. ويذهب البعض إلى أن قدماء الكونيين الذين وجدوا قبل زماننا بعهد طويل كانوا أول من فكروا فى الآلهة وتصوروا الطبيعة على هذا النحو. فهم يجعلون أقيانوس وتيثس أصلين للكون ويجعلون الآلهة تحلف بالماء

الذى يسميه الشعراء سيتكس»

الماء إذن هو المطلق عند طاليس

غير أن المطلق، ها هنا، يكاد يكون مطابقاً للنسبى.ولهذا لابد للفيلسوف أن يتجاوز فكرة الماء، وقد تجاوزها بالفعل تلميذه أنكسمندرس(٦١١- ٥٤٥ق.م)

راح يسأل نفسه: إذا كان الماء هو الأصل فالإنسان لا يمكن أن يكون قد وجد كما هو عليه الآن. أغلب الظن أنه كان سمكة. يقول : «إن الناس نشأت فى داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش (كلب البحر)وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم ، قذف بهم أخيراً على الشاطىء وضربوا فى الأرض»

ومن ثم دارت فى رأس فيلسوفنا هذا فكرة «التطور»

ويسأل: وماذا يعنى التطور ؟

يجيب فيقول إنه يعنى التغير ، والتغير يفيد الحركة

كل شىء إذن فى حركة

والنتيجة أن الماء ليس هو الأصل. فهو لابد متغير. وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل النار. والبخار يتحول إلى تراب

لدينا إذن أصول أربعة أو «أسطقسات» أربعة على حد التعبير اليوناني: الماء والهواء والنار والتراب. ويرى أنكسيمندريس أنه من الأفضل القول بأن هذه الأسطقسات إن هي إلا أشكال لمادة غير متناهية

يقول:«إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء ولاشيئاً من العناصر المعروفة ، بل مادة مختلفة عنها ، لانهاية لها، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم .. واللانهائي دائم أزلي وخالد لايفنى»

المطلق إذن ، عند أنكسيمندريس ، هو اللانهائي

والمطلق ، ها هنا ، لايطابق النسبي كما هو الحال عند طاليس ، ذلك أن مطلق أنكسيمندريس يجاوز الواقع لأنه لايساويه. وفي رأينا أن هذه المجاوزة تتم بفضل عملية عقلية تسمى عملية «التجريد». والتجريد يستند إلى «التعميم» والتعميم يفيد استبعاد ما هو مختلف والاكتفاء بما هو متشابه. ونحن نعثر على المختلف في مجال الأشياء الحسية الجزئية ، ونعثر على المتشابه في مجال «المعاني الكلية»

ومن بعد أنكسميندريس أتى أنكسيمانس (٥٨٨ -

٥٢٥ ق.م) راح يتأمل الحركة التى من شأنها أن تتحول مادة إلى أخرى فارتأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف. يتخلخل البخار فتكون النار ، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب. ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء هو أصل الأشياء ، أى المطلق يقول:«عنه(أى الهواء) تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون والتى كانت والتى سوف تكون ، وعنه تتولد الأشياء الأخرى»

انتهى هؤلاء الفلاسفة إلى تقرير مسألتين: المسألة الأولى أن الأشياء فى تغير ، والمسألة الثانية أن الأشياء ، رغم تغيرها ، ترتد فى النهاية إلى أصل واحد. والتناقض بين المسألتين واضح. إذ أن الواحد لايتغير لأنه بسيط ، والذى يتغير ينبغى أن يكون مركباً

والذى كشف عن هذا التناقض فيلسوف رابع هو هرقليطس (٥٤٤ - ٤٨٣ ق.م). آخر الفلاسفة المعروفين بالأيونيين وأكبرهم. أمضى حياته فى حل هذا التناقض. والحل إما أن يكون بإلغاء التناقض وإما بالإبقاء عليه

وإلغاء التناقض إما أن يكون بالاكتفاء بالواحد ، وإما أن يكون بالاكتفاء بالتغير

والاكتفاء بالواحد إنكار للتغير وهو صفة جوهرية فى الأشياء. وهرقليطس ، له فى هذا الشأن ، شذرة مأثورة: «لست أرى إلا التحول والتغير. لاتخدعوا أنفسكم ، ولاتلوموا حقيقة الأشياء بل لوموا قصر نظركم إن ظننتم أنكم تبصرون أرضاً ثابتة فى بحر الكون والفساد. أنتم تخلعون على الأشياء أسماء ، وكأنما هى ستبقى إلى الأبد. ولكن النهر الذى تنزلون فيه للمرة الثانية ليس هو نفس النهر الذى نزلتم فيه أول مرة» والاكتفاء بالتغير ضد العلم ، إذ العلم ، عند هراقليطس. يقوم فى المعانى الكلية ، أما الجزئى فليس موضوع علم لأنه «لايثقف العقل»

ليس أمامه إذن إلا الإبقاء على التناقض

كيف السبيل إلى ذلك ؟

السبيل إلى ذلك استبعاد القول بأن العلم يصدر عن مبدأ بسيط.والسبب فى هذا الاستبعاد هو أن الصدور يعنى التطور ، والتطور ينطوى على مركب وليس على ما هو بسيط. ومن ثم يختار هرقليطس النار كمبدأ أول

ونسأل: لماذا النار ؟

ألأنها أكثر الأشياء تغيراً ؟

أبداً .. لسبب بسيط هو أن هراقليطس لايقصد النار التى ندركها بالحواس ، بل يقصد ناراً إلهية لطيفة جداً ، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً ، وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً

هذه النار هى الله «الله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقلة»

هذه المعانى قد تبدو غامضة ، وهى بالفعل كذلك. ولهذا سمى هرقليطس «بالمعتم» وغلبت عليه هذه التسمية جيلاً بعد جيل. وهو يقول عن نفسه: «إنه لايفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولكنه يشير إليه»

وأى فكر يريد أن يشير إليه ؟

إنه يريد الإشارة إلى الصراع أبو الأشياء وملكها. يجعل البعض آلهة وأبطالاً ، ويجعل البعض الآخر بشراً ، ويحيل البعض عبيداً ، كما يجعل غيرهم أحراراً

غير أن الصراع بين الأضداد يكشف عن العدالة الكامنة وراءه ، وعن قانون يحكمه ، يسميه هرقليطس «اللوغوس»

وما معنى اللوغوس ؟

معناه العقل

وماذا يقول هذا العقل أو هذا اللوغوس ؟

يقول إن الواحد هو الكل ، أو الكل هو الواحد. كلاهما مرتبط بالآخر فى تجانس وانسجام متبادل ، وكلاهما متفق ومختلف فى آن واحد. ولن نتبين العلاقة بينهما حتى نفهمها فهماً «ديالكتيكياً»

وماذا يعنى الديالكتيك ؟

يعنى رفض الجمود عند حالة واحدة ، أو عند طرف واحد، بل يعنى التحرك دائماً من حالة إلى حالة ، ومن طرف إلى طرف

«الصراع» إذن مولد للديالكتيك

والديالكتيك يحكمه قانون

والقانون من صنع «اللوغوس» أو هو اللوغوس

وبذلك يمكن تأسيس العلم

ومن بعد هرقليطس انفتح الطريق للعقل والقانون. وكان أنكساغوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م) من أوائل السائرين فى

هذا الطريق. يقرر فى البداية أن الأشياء متباينة فى الظاهر ومتشابهة فى الباطن. والسبب فى التشابه هو أن الأجسام تنتهى، بعد تحليلها ، إلى أجزاء متشابهة يسميها فيلسوفنا «الطبائع الأولى». أما السبب فى التباين فمردود إلى زيادة عدد الطبائع الأولى أو نقصانها

والطبائع الأولى ليست متحركة من تلقاء ذاتها

إذن هى فى حاجة إلى محرك يحركها

وهذا المحرك ماذا يكون ؟

إنه لن يكون الصدفة

لماذا ؟

لأن أنكساغوراس يرى أن ما يحدث لابد أن يكون له علة ، أى يحدث طبقاً لقانون

ثم إنه لن يكون القدر. لماذا ؟

لأن القدر ، فى رأى فيلسوفنا ، لفظ أجوف اخترعه الشعراء

إذن ماذا يكون ؟

إنه العقل ، محرك الطبائع الأولى. يقول عنه

أنكساغوراس إنه «يحكم نفسه بنفسه ، ولا يمتزج بشيء ، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته ، وكان ممتزجاً بأى شىء آخر ، لكان فيه جزء من جميع الأشياء مادام ممتزجاً بشىء آخر ، إذ فى كل شىء جزء من كل شىء. ولو أن الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء ، كما يحكم نفسه. ذلك أن العقل ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها ، عالم بكل شىء ، عظيم القدرة. ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذى حرك الحركة فتحركت الأشياء الحركة الأولى. وبدأت الأشياء تتحرك من نقطة صغيرة. ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ، ولاتزال تنتشر. والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت ، والتى توجد الآن ، والتى سوف تكون. وكذلك هذه الحركة التى تدوربمقتضاها الشمس والقمر والنجوم ، والهواء والأثير المنفصلين عنها. هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصال ، فانفصل الكثيف عن المتخلخل ، والحار عن البارد ، والنور عن الظلمة ، اليابس عن الرطب. وكانت هناك أشياء كثيرة فى أشياء كثيرة. ولاينفصل أو

يتميز شيء عن شيء انفصالاً أو تمييزاً مطلقاً ، ماعدا العقل. العقل كله متشابه ، كبيره وصغيره»

معنى هذا النص فى عبارة موجزة أن العقل ، عند فيلسوفنا هذا ، هو المطلق. والمطلق ها هنا ، مفارق للنسبى ، أى ليس مخالطاً له أو ممتزجاً به

ولكن يؤخذ على أنكساغوراس أن مفارقة المطلق للنسبى يمتنع معها تفسير مايحدث «فى» الموجودات ، وفيما «بينها»

وعند اليونان قول مأثور:«إن الشبيه لايدرك إلا الشبيه» ومعنى ذلك أن الطبائع الأولى لابد أن تكون عاقلة حتى يمكن أن يحركها العقل. وإذا سلمنا بأنها عاقلة ترتب على ذلك أنها تتحرك من تلقاء ذاتها ، وأنها ليست فى حاجة إلى عقل مفارق لها

وهذه المؤاخذة قد فطن إليها ديموقريطس (٤٦٠-٣٧٠ ق.م)فاستبعد القول بالعلة المفارقة ، أى الخارجة عن الطبائع الأولى. وأطلق على هذه الطبائع اسم الذرات. عددها غير متناه ، ثم هى غير منقسمة ، وغير محسوسة لتناهيها فى الدقة.تتحرك من تلقاء ذاتها. إذن هى ليست فى حاجة إلى سبب آخر غيرها ليحركها

ومن ثم يثير ديموقريطس سؤالاً

هل الكون كله ذرات ، أى ملاء ؟

يجيب بالنفى

لماذا ؟

لأن اعتبار الكون كله ملاء يمنع الذرات من الحركة. والذرات تتحرك بالضرورة. إذن الكون فيه خلاء حتى يسمح بحركةالذرات

وحركة الذرات على نحوين :

نحو خاص بحركة الذرات الأولى فى الخلاء

ونحو آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم.

الحركة الأولى أفقية فيها تصطدم الذرات بعضها ببعض فيتكون عن هذا التصادم الحركة الثانية ، وهى حركة دائرية على شكل دوامة. وهذه الحركة الدائرية هى التى يحدث عنها هذا الوجود

ونسأل : ما الذى يدفع الذرات إلى الحركة

جواب ديموقريطس أن لا شىء

إذن الذرات هى أصل الموجودات

ومن ثم فإن المطلق لم يعد واحداً ، بل هو كثير بالضرورة بحكم أن الذرات كثيرة. وعندئذ يصبح المطلق نسبياً

والملاحظ أن الهزة التى أصابت المطلق فى عصر ديموقريطس قد أصابت النظام الاجتماعى السائد. فقد كانت الطبقة الحاكمة هى طبقة ملاك الأرض. أما الطبقة التى كانت تطمع فى الحكم فهى طبقة التجار والصناع اليدويين. والتجارة أوالصناعة إنما تتميز بالحركة دون الثبات وذلك على الضد من الزراعة ولهذا كان لابد من إدخال تعديل على «المطلق» الذى كان سائداً فى ذلك العصر بحيث يمكن أن يتلاءم مع أيديولوجية الطبقة الصاعدة. طبقة الصناع والتجار

غير أنه يؤخذ على هذا التعديل الذى أصاب المطلق أنه أدى إلى إلغاء المطلق ذاته

ومن شأن الطبقة الصاعدة ، طبقة التجار والصناع ، أن تمجد التنافس بين الأفراد ، فنشأت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الجدل. ومن أجل ذلك ظهر السوفسطائيون. واسم «سوفيست» يدل على المعلم ، وبنوع خاص على معلم

البيان. وكان السوفسطائيون يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على حد سواء ، ومن كانت غايته هذه فالحقيقة ، عنده ، نسبية وليست مطلقة ، ونفعية وليست نزيهة

من أئمة السوفسطائية اثنان هما بروتاغوراس (٤٨٠ - ٤١٠ ق.م) وغورغياس (؟ - ٣٧٥ ق.م)

بروتاغوراس تتلمذ لديموقريطس ، ونشر كتاباً أسماه «الحقيقة». الفكرة المحورية فيه أن «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» يقول :«أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولايرتعش منه الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد ، عنيفاً على الآخر ؟ فماذا عسى أن يكون فى هذا الوقت الهواء فى ذاته ؟ هل نقول إنه بارد أم نقول إنه ليس بارداً ؟ أم نسلم أنه بارد عند الذى يرتعش ، وأنه ليس ببارد عند الآخر ؟»

أما غورغياس فقد ألف كتاباً فى «اللاوجود» يدور على ثلاث قضايا :

الأولى : لايوجد شيء. فاللاوجود غير موجود لأنه لاوجود والوجود غير موجود كذلك ، إذ لو كان موجوداً فيجب إما أن يكون أزلياً أو مخلوقاً. فإن كان أزلياً فهو

لامتناه. ولكنه محوى فى مكان إذن فهو متناه. وهذا يناقض كونه لامتناهياً. الوجود إذن ليس أزلياً

وإن كان مخلوقاً فقد حدث بفعل موجود أو بفعل غير موجود.

الفرض الأول باطل لأن الوجود ، عندئذ ، يكون موجوداً فى الموجود الذى أحدثه ، ومن ثم فهو قديم. والفرض الثانى ممتنع. والامتناع واضح. الوجود إذن ليس مخلوقاً

الثانية : إذا كان هناك شىء فالإنسان قاصر عن إدراكه. ذلك أنه إذا لم تكن المعانى العقلية حقائق فلا يمكن أن تُعقل الحقيقة. وكثير من الأشياء التى تكون موضوع الفكر ليست حقيقية. فنحن قد نتصور عربة تجرى على الماء ، أو رجلا له أجنحة.

يلزم إذن أن الحقيقة ليست موضوع الفكر ، ولايمكن للفكر أن يدركها

الثالثة : إذا فرضنا إمكان إدراك شىء فلا يمكن نقله إلى الغير. ذلك أن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس ، وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أى المحسوسات ، فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة. من أجل ذلك إذا وجد شىء

وكان مدركاً فلا يمكن الإخبار عنه

والسؤال الآن : ماذا يقصد السوفسطائيون ، وبالأخص بروتاغوراس ، من القول بأن «الإنسان مقياس الأشياء» ؟

هل يقصد الإنسان «من حيث هو فرد» أم يقصد الإنسان «من حيث هو نوع»

إذا كان يقصد أن الإنسان الفرد هو «مقياس الأشياء» فالمعرفة العلمية أمر محال ذلك أن الحكم الذى أصدره على الأشياء يكون مخالفاً للحكم الذى يصدره شخص آخر

أما إذا كان يقصد أن الإنسان النوع هو «مقياس الأشياء» فالمعرفة العلمية ، عندئذ ، تكون ممكنة

ولكن يبقى سؤال : ما هى طبيعة هذه المعرفة الممكنة ؟

غير أن هذا السؤال يسبقه سؤال آخر : ما هى طبيعة الإنسان النوع الذى يصدر أحكامه على الأشياء ؟

وراح سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) يبحث عن الجواب. ولكنه لم يبحث عنه بمفرده ، وإنما بحث عنه بمعونة الآخرين. أنطلق يجتمع بالناس أينما اتفق ، فى الأسواق وعلى قارعة الطريق ، يسألهم عن هذه الـ«ما» : ما الإنسان ؟ وما

القانون؟ وما الخير ؟

وقيمة سقراط فى هذه الصياغة ، فى هذه الـ« ما ». وكلنا هذا الرجل - سقراط - عندما نسأل عن الـ« ما »

وصياغة السؤال هامة للغاية ، إذ أن الصياغة السليمة تمهد للجواب السليم ، أى الجواب السليم فى السؤال السليم

والسؤال ، على النمط السقراطى ، يؤدى بالضرورة إلى طرح ما هو جاهز ، واستبعاد ما هو محدد من قبل. الأمر الذى أثار حفيظة أهل الفكر من المحافظين ، فتآمروا ضده وتقدموا بعريضة إلى المحكمة يدعون فيها « أن سقراط ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب» ومعنى هذه العبارة أن سقراط ينكر «مطلقاً» موروثاً ، ويدعو إلى «مطلق» جديد. ويظهر أن هذا المطلق الجديد هو ذلك الصوت الذى كان يقول إنه يسمعه فى نفسه ينهاه عما اعتزمه من أفعال ضارة وهو لايدرى ، وكان يسميه بالروح الإلهي.

وكانت المحكمة مكونة من خمسمائة واثنين من النوتية والتجار. دافع سقراط عن نفسه ولكنه لم يبسط معتقده فى هذا المطلق الجديد بل اكتفى بقوله إن إرادة إلهية أوحت إليه أن يعظ الناس ، ويعلن إلى المحلفين أنه إذا صرف برئ

الساحة فلن يغير من معتقده هذا

يقول لقضاته أثناء محاكمته :

«لو أنكم اقترحتم إخلاء سبيلى بشرط أن أتخلى عن بحث الحقيقة لقلت لكم : إنى أشكركم أيها الأثينيون ، ولكنى أوثر أن أستجيب لطاعة الله الذى أعتقد أنه هيأنى لأداء هده الرسالة على أن أنصاع لرأيكم. ومادام بين جنبى نفس يتردد ، وقوة أشعر بدبيبها فى كيانى فلن أتوقف عن مزاولة التفلسف ومواصلة التحدث إلى من ألقى من الناس وتكرار القول له : ألا تشعر بالضعة والخجل حين تكلف بالثروة وتتعلق بها ، ولاتحرص على الحكمة ولاتعبأ بالحق ولاتعمل على ترقية نفسك ..؟

إنى لاأعرف ماذا يكون الموت ، وربما كان أمراً طيباً ،فأنا لا أخافه ولا أخشاه. ولكنى واثق من أن توقف المرء عن أداء وظيفته شر لامحالة ، فأنا أوثر ما يحتمل أن يكون طيباً على ما أعرف أنه شر»

وهذه شيمة أصحاب «المطلق». لايخشون الموت بل يؤثرونه على الحياة

وصدر الحكم بأغلبية ضئيلة ، إذ كان يكفى أن ينحاز ثلاثون صوتاً منها للأقلية حتى تتساويا

وماذا تعنى هذه الغالبية الضئيلة ؟

إنها تعنى أن المطلق الموروث فى طريقه إلى الزوال ، وأنه لم يعد صالحاً لمواجهة التطور الاجتماعى

ونسأل : وماذا كان من أمر التطور الاجتماعى فى عصر سقراط ؟

نجيب بأنه كان من أمره التمرد على «المطلق» الراهن ، وكان اسمه الإله هرمس ، رسول الآلهة ، واله الفطنة والفصاحة والدهاء

وما سبب هذا التمرد ؟

يحكى لنا التاريخ نشوب حروب بين أثينا وإسبرطة فى القرن الخامس قبل الميلاد دامت سبعة وعشرين عاماً. وسميت بالحروب البلوبونيز ،إذ إعتمدت هذه البلاد على المواد الغذائية الواردة من أثينا. وترتب على ذلك أن اعتقدت إسبرطة أن هذا الإعتماد من شأنه أن يمكن أثينا من أن تكون لها السيادة التجارية والسياسية. ومن ثم نشأت الحروب بين أثينا وإسبرطة. ولازم إسبرطة الفوز الحربى. فبدأ تشكك الأثينيين فى قوة آلهتهم على الإطلاق ، وقوة هرمس على التخصيص. الأمر الذى دفع بعضاً من الأثينيين إلى تحطيم

تماثيل الإله هرمس ، وبعضاً آخر إلى عبادة آلهة أجنبية

وماذا يعنى تحطيم تماثيل الإله هرمس أو عبادة آلهة أجنبية ؟

يعنى أن الإله هرمس لم يعد صالحاً لتوجيه الناس فى حياتهم ، إذ أنه ترك الأثينيين يقعون فى خطأ شنيع وهو الدخول فى حرب مع الإسبرطيين ، وكان ينبغى أن يمنعهم من هذا الفعل الضار.

ولهذا لم يكن سقراط مخطئاً عندما ابتدع إلهاً جديداً وظيفته النهى عما يعتزمه الإنسان من أفعال ضارة به. لم يكن إله سقراط يدفع إلى الفعل ، وإنما يمنع من الفعل

وقد حاول أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) تلميذ سقراط الأمين أن يبلور أفكار أستاذه عن المطلق ، وقد لازمه طوال السنين العشر الأخيرة.

ونسأل : ما الله عند أفلاطون ؟

يقول أفلاطون فى محاورة له بعنوان «تيماوس» أن الله هو الصانع ، ودليله على الوجه الآتى :

كل ما يحدث ، فهو يحدث بالضرورة عن «علة» والعالم حادث

لماذا ؟

لإنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو متغير ، حادث والحادث له علة تصنعه ، أي له صانع ، وهو الله

ثم نسأل : كيف يصنع الله العالم ؟

إن الله مثل الصانع لايخلق المادة التى يصنع منها فنه ، ولكنه يصوغها على نموذج معين. وهذا «النموذج» هو الله ذاته لأنه يريد أن يكون كل شيء شبيهاً به

إذن الله علة نموذجية ، أى علة غائية بمعنى أن الأشياء تتكون بفضل انجذابها نحو الصانع ، ومن حيث «حبها» لهذا الصانع. ويصل الحب مداه عند الإنسان. ذلك أن النفس الإنسانية ، فى رأى أفلاطون ، تحركها قوة عظمى هى الحب. والحب يدل على الحرمان ، فليس أحد يحب ما هو حاصل عليه

وماذا يشتهى الحب ؟

يشتهى الحصول على الجمال حصولاً دائماً

ويسأل أفلاطون : ما الجمال ؟

يجيب بأنه على درجات :

فى أدنى الدرجات يحب الإنسان جسماً جميلاً واحداً. ثم يدرك أن الجمال الموجود فى هذا الجسم شبيه بالجمال الموجود فى جسم آخر فيصبح محباً لكل جسم جميل وتخف حدة حبه لجسم واحد

غير أن المحب لن يستقر عند جمال الأجسام لسببين :

السبب الأول أن جمال الأجسام محسوس ، والمحسوس متغير ، فهو إذن فان

والسبب الثانى أن صفة الجمال التى ندركها فى الأجسام إنما هى فى الحقيقة صفة للنفس ، إذ أن النفس تسقط جمالها على الأجسام

الجمال إذن ليس جمال الأجسام بل جمال النفوس

وجمال النفوس علام يدل ؟

يدل على أن الجمال معنوى وليس مادياً

وأين نعثر على الجمال المعنوى ؟

نعثر عليه فى الفنون والآداب ، أى فى مجال التأمل والنظر وليس فى مجال الفعل

وفى الحد الأقصى من مجال التأمل والنظر ينكشف

للمحب «جمال أزلي لايعتريه كون ولافساد ، ولازيادة ولانقصان ، كما أنه ليس جمالاً فى جزء منه وقبحاً فى جزء آخر ، ولا جمالاً من وجه وقبحاً من وجه آخر ، ولاجمالاً فى نظر قوم وقبحاً فى نظر قوم آخرين. ولن يتصور هذا الجمال فى هيئة وجه أو يدين أو أى عضو آخر من أعضاء الجسم ، ولا على هيئة قول أو علم أو أى شيء يوجد فى شيء آخر سواء أكان كائناً حياً أم أرضاً أم سماء أم ما شئت من الموجودات ، بل يتصوره جمالاً فى ذاته وبذاته ، فريداً ، أزلياً ، وكل شيء جميل آخر يشارك فيه ، لأن هذه الأشياء الجميلة تزدهر وتذبل. أما الجمال بالذات ، فلا يكون أكثر أو أقل ، بل يظل هو هو بغير زيادة ولا نقصان ولاتغير»

وهذا الجمال بالذاتهو جمال مطلق ، أى الله. وهكذا يسير أفلاطون فى طريق سقراط فيصل إلى إله يخلو من الفعل

والذى يستطيع السير فى هذا الطريق ، هو الفيلسوف وحده ، إذ أن كل همه أن يبقى فى مجال التأمل والنظر والمشاهدة. وهذا المجال يخلو من الهوى والانفعال

ولهذا يرى أفلاطون أن الفيلسوف هو الكائن الوحيد الذى يصلح أن يكون الحاكم الأكمل. وسلطته مطلقة لأنها تصدر عن سلطة الله. يقول أفلاطون: «إن الله لايحكمنا مباشرة ، بل بواسطة العقل الذى وهبنا ، فالقوانين التى يقررها العقل تحاكى قوانين العناية الإلهية»

وهكذا يستجيب أفلاطون لطبيعة التطور الاجتماعى، إذ أن من شأن التفكك الذى أصاب الشعب الأثينى من جراء الحروب البلوبونيزية أن يدفع المفكرين إلى المساهمة فى إعادة التكامل الاجتماعى. والتكامل ينطوى على حفظ التوازن بين جملة من المتناقضات ، الأمر الذى يلزم منه قوة ردع. وهذه القوة اكتشفها أفلاطون فى القانون الإلهى من حيث هو قانون أزلى ، وحاول أن يفرض هذا القانون على مجتمع متقلب ، وأمة مفككة فأنتهى إلى صورة من الحكم المطلق

غير أن الظواهر الاجتماعية والاقتصادية ليس فى الإمكان إخضاعها لقانون مطلق خضوعاً ميكانيكياً ، إذ لابد من إيجاد تلاحم بين ماهو مطلق وماهو نسبى ، وإلا انتهى الأمر إلى استبعاد أحدهما: إما المطلق وإما النسبى

استبعاد النسبى يلزم منه تجميد حركة التطور الاجتماعى

واستبعاد المطلق يلزم منه تحرك التطورالاجتماعى من غير اتجاه

وعند أفلاطون تم استبعاد النسبى ، إذ هو مجرد وهم خيال. وتأويلنا لهذا الاستبعاد هو أن حالة المجتمع الأثينى لم تكن تدعو إلى التفاؤل بل إلى التشاؤم. فقد أسفرت الحروب البلوبونيزية عن هزيمة أثينا وانحطاطها ، وتفوق إسبرطة وتميزها. فغادر أفلاطون أثينا ، ورحل إلى جنوبى إيطاليا ، وهناك سمع بذكره دنيسوس ملك سراقوصة فاستقدمه إليه. غير أن سراقوصة لم تكن أحسن حالاً من أثينا. أنكر أفلاطون فيها الفساد فأمره الملك بمغادرة البلاد. ولم يكن أمامه إلا العودة إلى أثينا. وقد ظل يعلم فيها إلى أن مات أثناء حرب فيليب المقدونى ضد أثينا

وجاء أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر ، وأمامه انهيار أثينا

وتساءل: كيف يكون علاج الانهيار ؟

أبالهروب من الواقع ، كما فعل أفلاطون ؟

أبداً .. بل بتنظيم الواقع

والتنظيم يستند إلى مبدأ كلى ، أى مطلق

المطلق إذن ينبغى أن يرتبط بالواقع

ونسأل: بأى شكل ؟

يجيب أرسطو: بالتماس ، لكى يحرك الله العالم

بيد أن أرسطو يواجه إشكالاً جديداً وهو كيف يمكن أن يحدث التماس والله غير جسمى ؟ وفى عبارة أخرى نقول: كيف يماس اللامادى المادى

لم يجد أرسطو إلا جواباً واحداً: أن الله علة غائية ، بمعنى أن الموجودات تتخذ من الله غاية لها فى حياتها فتعشقه. وعشقها هو الذى يدفعها إلى التحرك نحوه > أى إلى التشبه به. أما هو - أى الله - فإنه لايتحرك. إذ هو إن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى. كذلك لايمكن القول بأن الله يستطيع أن يكون متحركاً بذاته وليس بفعل محرك خارجى، لأنه عندئذ ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك ، وبالتالى يكون مركباً. وحقيقة الأمر أن الله بسيط

ونسأل: هل يدرى الله شيئاً عن هذه الموجودات التى تتحرك نحوه ؟

أبداً .. لأن درايته بها تعنى أنه يدرى بشىء أقل من ذاته فينحط.

والنتيجة المختومة أن الله لايعلم إلاذاته ، ولايعقل إلاذاته. أما من حيث هو موضوع عشق فهو موضوع تأمل من الكائنات الأخرى. والإنسان هو الكائن الوحيد من بين جميع الكائنات الذى يستطيع أن يتأمل الله. وهو يزاول هذا التأمل بما فيه من جزء إلهى هو العقل. ولكن ليس ذلك فى مقدور أى إنسان. إنه فى مقدور الأثينى وحده دون سائر بنى البشر. ثم هو ليس فى مقدور أى أثينى ، وإنما هو فى مقدور فلاسفة أثينا دون باقى الطبقات من فلاحين وعمال. والذى دفع أرسطو إلى هذه النتيجة هو المجتمع الأثينى نفسه. فهو مجتمع عبودى يقر الحرية للأثينى ، والعبودية لغير الأثينى. ثم هو مجتمع يقصر الحرية ، داخل أثينا ، على الطبقة الحاكمة دون باقى الطبقات.

وهكذا لم يستطع أرسطو أن يسمو فوق نظام وطنه. فلم يكن فى إمكان «إلهه» أو مطلقه إلا أن يتماس مع جزء من الواقع ، هو الواقع الأثينى ، وبالأخص الواقع الأثينى على صعيد الفكر والتأمل ، وليس على صعيد الفعل والعمل

وكان لابد للأجزاء الباقية من الواقع أن تتمرد. وبالفعل تم التمرد ، واندفعت مقدونيا نحو أثينا وهزمتها ، وامتدت فى اندفاعها حتى استولت على آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبلاد الفرس ، وامتزجت الحضارة الإغريقية بالحضارة الشرقية. وانتشرت عبادة الإله الواحد الذى يحكم الناس من غير تفرقة

ونشأت الفلسفة الرواقية معبرة عن الحضارة الجديدة. وضع أصولها زينون (٣٣٦ - ٢٦٤ ق.م) وسماها كذلك نسبة إلى المدرسة التى أنشأها فى رواق «ستوى» باليونانية كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء

وقد اصطلح على تقسيم الفلسفة الرواقية إلى ثلاثة أدوار كبرى:

الرواقية القديمة ومدتها من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٠٤ قبل الميلاد ويمثلها زينون وكليانتس وكروسبوس

والرواقية الوسطى ومدتها القرنان الثانى والأول قبل الميلاد. ومن أقطابها بانتيوس وبوزيدونيوس

والرواقية الحديثة وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد إلى بداية القرن السادس. ومفكروها من الرومان: سنكا

وابكتيتوس ومرقس أوريليوس

الفكرة المحورية ، عندهم ، الحياة بمقتضى الطبيعة

ونسأل: ما الطبيعة ؟

إنها «اللوغوس» أو العقل الكونى. وما العقل الإنسانى إلاجزء من هذا العقل الكونى

وكل ما يحدث إنما يحدث «بالضرورة» عن هذا العقل ، ومن ثم فالخير والشر لهما وجود فى الأشياء ، وإنما وجودهما فى باطن الإنسان

وكيف يكون ذلك ؟

إن الإنسان ، فى نظر الرواقى ، إما حكيم وإما أحمق. والفارق بينهما هو موقف كل منهما بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون. الحكيم يعلم طبائع الأشياء وتبعاً لهذه الطبائع يسلك ، فى حين أن الأحمق يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه هذه الطبائع

الفعل الأخلاقى إذن يصدر عن عقل الإنسان عندما يكون مطابقاً للعقل الكونى

والنتيجة المحتومة أن القوانين الاجتماعية عرفية بحتة

ليس لها من أساس أخلاقى. وكل ما تهدف إليه هذه القوانين هو تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس. ومن ثم فإن المفكر الرواقى ليس فى إمكانه أن يكون ثورياً ، إذ هو يتخذ موقفاً سلبياً تجاه أى تغيير اجتماعى ، إذا قدر لهذا التغيير أن يكون

وهذا الموقف السلبى مردود إلى سببين:

السبب الأول هو هذه النظرة السكونية أو الاستاتيكية إلى المطلق

والسبب الثانى هى محاولة العقل الجزئى أن يستوعب العقل الكلى. وهذا الاستيعاب محال. والنتيجة تصدع الجزء وهو الإنسان. وأغلب الظن أن هذا التصدع هو الذى دفع بعض الرواقيين إلى الانتحار

العصر الوسيط

مدته محددة ، تبدأ بانهيار الإمبراطورية الرومانية فى القرن السادس بعد الميلاد ، وتنتهى عند الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر.

ومعلم العصر الوسيط ومثقفه هو القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) ولد فى طاجسطا من أعمال (نوميديا) فى شمال أفريقيا ثم رحل إلى روما. عاصر غزو القوط لأثينا وكورنثا وإسبرطة وتساليا وإيطاليا ، وسقوط روما فى نهاية المطاف

والذى أزعج الناس من هذا الغزو هو سقوط روما معقل المسيحية

وهنا أثير سؤال: لماذا سقطت روما المسيحية ؟

انشغل أوغسطين بالجواب عن هذا السؤال فألف كتاباً بعنوان «مدينة الله» ، استغرق ست سنوات. الفكرة المحورية، فى هذا المؤلف الضخم ، أن ثمة مدينتين: مدينة أرضية

ومدينة سماوية. المدينة الأولى تعمل على نصرة الظلم وتبلغ ذروتها فى الإمبراطورية الرومانية. والمدينة الثانية تجاهد فى سبيل العدالة وتضم جماعة المختارين فى الماضى والحاضر. وقد حدد المسيح العلاقة بين المدينتين حين قال «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»

وكل إنسان ينتمى إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته. والإرادة حرة. غير أن حريتها فى خضوعها للقانون

وقانون الإرادة إخضاع الحواس للعقل ، وإخضاع العقل لله ، والله هو «المعلم الباطن». ومن ثم فإن أوغسطين يستند فى فلسفته إلى شهادة «الوجدان».

وفى الفترة الطويلة التى تفصل بين سقوط الإمبراطورية الرومانية وقيام إمبراطورية شارلمان فى نهاية القرن الثامن لانجد سوى أسماء قليلة تذكر فى تاريخ الفلسفة

والمعروف أن شارلمان ملقب «بالإمبراطور المتوج بفضل الله» إذ أن البابا ليو قد وضع التاج الإمبراطورى على رأسه بعد اختتام الصلاة بكنيسة القديس بطرس فى اليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر عام ٨٠٠. وبذلك تحقق التلاحم بين المدينتين السماوية والأرضية ، أى بين المطلق والنسبى.

وكان هم فلاسفة ذلك العصر تبرير هذا التلاحم

وجون سكوت أريجينا (٨١٠ - ٨٨٠) زعيم هذا التبرير، لايفرق بين الفلسفة والدين «الفلسفة الحقة هى الدين الحق والدين الحق هو الفلسفة الحقة». غير أن الصدارة للفلسفة بحكم أنها عقلية والعقل مصدر السلطة و العكس ليس بالصحيح. ولهذا يلقب أريجنيا بأبى المذهب العقلى فى العصر الوسيط باعتبار أنه يبرهن على صحة العقيدة بالعقل

وماذا يفيد امتداد سلطان العقل إلى العقيدة ؟

يفيد أن التفرقة بين «الطبيعة» و«ما فوق الطبيعة» مرفوضة

إذن الكل طبيعة

وأريجينا له كتاب بعنوان «فى قسمة الطبيعة». وهو يقصد بالطبيعة الله ، وبالقسمة الجهات التى نرى منها الله. فالله من حيث هو مبدأ الأشياء هو «الطبيعة غير المخلوقة الخالقة. ومن حيث هو وسط تتحرك فيه الموجودات وبه هو "الطبيعة المخلوقة الخالقة". ومن حيث هو غاية ترجع إليها الموجودات هو "الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة". ومن حيث هو هذا العالم متحققاً خارج ذاته هو "الطبيعة المخلوقة غير الخالقة"»

وماذا تعنى هذه الجهات الأربع ؟

فى الظاهر تعنى القسمة

وفى الباطن تفيد الوحدة

وأريجينا يأخذ بالباطن دون الظاهر لأنه هو القائل بأن الله إذ يخلق الخليقة يخلق ذاته من ذاته

إذن الوجود واحد ، ووحدة الوجود مسألة مشروعة

والنتيجة المحتومة وحدة المملكتين: السماوية والأرضية

غير أن هذه الوحدة لم يكتب لها الدوام ، إذ عصفت بها حروب عنيفة استمرت إلى منتصف القرن الحادى عشر ، استطاعت بعدها أوربا أن تعيد وحدتها بفضل قوة الدولة الألمانية ، ومؤازرة الكنيسة. بيد أن صراعاً بدأ ينشب بين الدولة والكنيسة من أجل مسألتين: زواج رجال الدين وعلمانية الكنيسة. رفضت الكنيسة المسألتين: الزواج من شأنه أن يحيل رجال الدين إلى طبقة اجتماعية تهتم بشئون الاقتصاد والمال. والعلمانية من شأنها أن تجعل الكنيسة خادمة لشئون السياسة والحكم

والرفض يعنى ضرورة التغيير ، ولهذا نشأت حركة

الإصلاح الدينى فى دير كلونى ببرجانديا أوائل القرن العاشر الميلادى وتوجها البابا جريجورى السابع حين تم انتخابه للكرسى البابوى سنة ١٠٧٣م. دعا إلى التبتل بين رجال الدين ، ثم عقد مجمعاً دينياً سنة ١٠٧٥م أعلن فيه أنه ليس ن حق الحاكم العلمانى أن يقلد أحداً من رجال الكنيسة منصباً دينياً

ومن ثم انفصلت الكنيسة عن الدولة وأصبحت لها سلطان مطلق حتى فى شئون الحكم. ولاأدل على ذلك من الأمر الذى أصدره البابا جريجورى السابع بعزل الإمبراطوز هنرى الرابع

وجاءت فلسفة القديس أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) تدعو إلى تبعية العقل للإيمان. وعدم تمايز المعرفة الطبيعية من المعرفة الإيمانية. له كتاب بعنوان «ونولوجيوم» (أى مناجاة النفس) يورد فيه ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التى تتشابه فيها الأشياء ويتفاوت اشتراكها فيها فتؤدى بنا إلى علة أولى هى الله

هذه الجهات ثلاث:

الصفات مثل الخير والجمال والحق. وتفاوتها فى الموجودات واضح

ثم الماهية ، وبين الماهيات تفاوت. فالفرس أرقى من الشجرة ، والإنسان أرقى من الفرس

وأخيراً الوجود ، والتفاوت فيه لازم من التفاوت في الماهية. فوجود الإنسان ليس كوجود الفرس

وفي هذه الجهات الثلاث يمتنع التسلسل إلى غير نهاية لامتناع وجود عدد لامتناه

والنتيجة المحتومة أن كل ما كان حاصلاً على شيء قل أو كثر من كمال ما ، فهو يستمده من مطلق ذلك الكمال

ثم إن القديس أنسلم له كتاب آخر بعنوان «بروسلوجيوم»(أي مقال أو عظة) يعرض فيه دليلاً أبسط من الأدلة السابقة

هذا الدليل يستند إلى فكرة الله ذاتها. يقول أنسلم: نحن نؤمن بوجود الله ولكن «الأحمق يقول في قلبه: ليس يوجد إله» كما جاء في مزامير داود

غير أن الأحمق يناقض نفسه. ونحن نبين هذا التناقض للأحمق من تعريفنا لله على الوجه الآتي:

الله هو الموجود الذي لايتصور أعظم منه

وما لايتصور أعظم منه محال أن يوجد فى العقل فقط.

لماذا ؟

لأنه عندئذ يمكن تصور موجود مثله متحققاً فى العقل وفى الواقع. ومن ثمة يكون أعظم منه. وينتج أن مالايتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه. وهذا محال

إذن مالايتصور أعظم منه موجود فى العقل وفى الواقع بالضرورة. وقد نعترض على دليل أنسلم هذا وماسبقه من أدلة كما اعترض الراهب جونيلون فى رسالة بعنوان «الدفاع عن الأحمق» بحجة أن ثمة ثغرات منطقية. ولكن هذا الاعتراض مرفوض لأن هذه الأدلة ، فى رأى أنسلم ، ليست أدلة بمعنى الكلمة ، بل هى مجرد تفسير اسم الله. ثم هى أدلة مستفادة من الإيمان. ولهذا فإن أنسلم ينصح أى معترض على وجود الله أن يحتكم إلى ضميره وإلى إيمانه وليس إلى عقله

ولم يكن الشرق بمعزل عما يحدث فى الغرب. فشرلمان إمبراطور الدولة الرومانية يقابله هارون الرشيد فى الدولة العباسية. وقد اتفق الاثنان على توطيد العلاقات بينهما فى مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. والذى

ساعد على ذلك عداوة كل منهما للدولة الأموية فى الأندلس

ولم تكن الحياة الدينية بمعزل عن الحياة المدنية ، وبالأخص عن الحياة الثقافية. فقد تمت فتوحات المسلمين بفضل مالديهم من عقيدة دينية يريدون لها الغلبة والانتشار. ولهذا كان لابد من أن ينشغل مفكرو العرب بالمزاوجة بين العقل والإيمان ، وبين الفلسفة والدين. وظهر فلاسفة عظام: الفارابى وابن سينا وابن رشد

لقب الفارابى (؟ - ٩٥٠) المعلم الثانى بين فلاسفة الإسلام كما كان أرسطو - المعلم الأول - بين فلاسفة اليونان. مشكلته الأساسية خلق العالم ، وهو يستند فى حلها إلى فكرة «الواجب» و«الممكن»

«فالموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة ... والأشياء الممكنة لايجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً ، ولايجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولاعلة لوجوده ، ولايجوز كون وجوده بغيره. وهو السبب الأول لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أول وجود ، وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص. فوجوده إذن تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود »

واجب الوجود إذن هو الله

وهو واحد بالضرورة

والسؤال بعد ذلك: كيف يخرج الكثير من الواحد ؟ وفى عبارة أوضح نقول: كيف يصدر العالم المتكثر عن الواحد الأحد ؟

جواب الفارابى أن العالم يصدر عن الله على صورة «فيض». والفارابى هو أول من أدخل نظرية الفيض فى الفلسفة الإسلامية

فالله يتعقل ذاته فيفيض منه «وجود الثانى» وهذا الثانى «يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شىء غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث»

وهكذا يستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً

ضرورياً حتى نصل إلى الفلك الأدنى وهو فلك القمر. ويلى هذا الفلك العالم السفلى الذى نعيش فيه متأثراً تأثراً كمياً بما فوقه من أفلاك

غير أن الفارابى يرفض أن يرتب على هذا التأثر تأسيس علم النجوم الطبيعى الذى يقرر أن الكواكب قد تجلب السعادة أو النحس. ذلك أن العالم السفلى متغير لأنه ممكن الوجود. ومعرفة ماهو متغير إنما هى معرفة تخمينية وليست يقينية. ويتبع ذلك أن المعرفة اليقينية هى المعرفة الخاصة بواجب الوجود ، أى الله. وعقل الإنسان قادر عليها ، لأنه يصدر عن العالم العلوى

ولهذا فإن الأخلاق والسياسة وشئون الحكم ينبغى أن تخضع جميعاً لحكم العقل. فالمدينة الفاضلة ، التى يتصورها الفارابى ، رئيسها فيلسوف بالضرورة يستأثر بالسلطة المطلقة. وهكذا يزاوج الفارابى بين الحياة الدينية والحياة المدنية من حيث إن أساسها ينبغى أن يكون هو العقل

ومن تلاميذ الفارابى ابن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧).ويعترف ابن سينا بفضل الفارابى. فقد قرأ كتاب «ما بعد الطبيعة»

لأرسطو أربعين مرة ولم يفهم. ثم تصادف أن طالع كتاب الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة فإذا به يفهم، آراء أرسطو

ونظرية ابن سينا فى الوجود ليست متمايزة من نظرية الفارابى. غير أنه قد أضاف فكرة «واجب بغيره» وبذلك وفق بين القائلين بقدم العالم وخلقه. فإن العالم ممكن بذاته ، ولكنه واجب بغيره ، والعالم ، من حيث هو ممكن بذاته واجب بغيره ، مخلوق بالفيض كما هو الحال عند الفارابى

فالواحد الأول لايصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول. والكثرة إنما تبدأ فى هذا العقل ، فبتعقله لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ، وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس. ويستمر الصدور على هذا النحو ، فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل ونفس وجسم. وأخيراً يأتى العقل الفعال ، وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية ، والصور الجسمية والنفوس الإنسانية وهو يدبر هذه كلها

ولهذا فإن فى إمكان العقل أن يتصل بالله. غير أن ابن سينا يرتب على هذا القول نتيجة مخالفة لرأى الفارابى

هى اعتقاده إمكان علم الغيب والإخبار بالغيبيات. بيد أن ابن سينا يميز بين علم الغيب والتنجيم فيأخذ بالأول ويرفض الثانى

ثم يتساءل: ما السبب فى نشأة الأمراض ؟

هل تنشأ بسبب تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى ؟

ليس من جواب عند ابن سينا إلابفحص الأمراض الجسمية فحصاً تجريبياً. وهو لهذا يقرر أن الطبيب لايعرف الأمراض إلا من حيث هى عوارض جسمية. فألف كتاباً فى الطب بعنوان «القانون» ترجم إلى اللاتينية فى نهاية القرن الثانى عشر ، وظل مرجعاً فى الطب القديم حتى قبيل القرن التاسع عشر. إذ أن كتابه يمتاز عن كتاب جالينوس بالوضوح والتنسيق

وقد تميز عصر ابن سينا بتفسخ الدولة العباسية وتمزق الواقع. وإعادة تنظيم الواقع فى حاجة إلى العقل والتجربة معاً. ولذلك فإن فلسفة ابن سينا تعتبر إرهاصاً للاهتمام بعلمية المنهج

فظهر ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٨م) وروج للمنهج العلمى من حيث إنه ينطوى على عنصرين: حسى وعقلى.

وتبعه «حجة الإسلام» أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١م). وقد يقال عن هذا الفيلسوف إنه معارض للاتجاه العقلى بحكم تقريره ملكة تفوق العقل.غير أن هذا القول لاينطبق إلا على مسألة الاعتقاد بوجود الله. فهو يذهب إلى أنه لايوجد إلا علية واحدة هى علية الموجود المريد ، أى الله. وهو لذلك ينكر علية الطبيعة، إذ أنه يرد هذه العلية إلى مجرد علاقة زمنية بين شيئين: فنحن نرى ظاهرة معينة «معلولاً» تعقب ظاهرة أخرى معينة «علة». أما كيف يعقب المعلول علته فهو سر لانعرفه ، كما لانعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها فى بعض. وقد أخذ بهذا التحليل لمبدأ العلية ، فيما بعد ، الفيلسوف الإنجليزى ديفيد هيوم (١١٧١ - ١٧٧٦)

وابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) ، معاصر لهؤلاء الفلاسفة ، اتجه بالفلسفة وجهة عقلية خالصة فبدا التعارض ، أحياناً ، بينها وبين العقيدة. من هذه المعارضة رفض ابن رشد لخلود النفس الفردية بحجة أن النفس متعلقة بجسدها تعلقاً تاماً بحيث أن فناء الجسد يعنى فناء النفس. وكذلك رفضه للقيم الدينية. فالخير ، عنده ، ليس خيراً لأن الله

يأمر به ، وإنما لأن العقل هو الذى يحكم. وهكذا الحال بالنسبة إلى الشر. ومن ثمة فالفلسفة أسمى صور الحق. وبدت هذه الآراء منافية للدين ، فأثارت حفيظة الناس وجمع الخليفة المنصور كبار الفقهاء فى قرطبة وعرض عليهم مؤلفات ابن رشد بقصد تحريمها. ويقول الأنصارى فى وصف هذا المجلس:

«لما قرئت فلسفة ابن رشد بالمجلس ، وتداولت أعراضها ومعانيها ، وقواعدها ومبانيها ، خرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج ، وربما ذيلها مكر الطالبين ، فلم يمكن عند اجتماع الملأ إلا المدافعة عن شريعة الإسلام ، ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء، وأغمد السيف التماس جميل العزاء ، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين ، وتعريف الملأ بأنه (ابن رشد) مرق من الدين ، وأنه استوجب لعنة الضالين»

ثم نشر الخليفة منشوراً كتبه كاتبه أبو عبد الله بن عياش لتحريم الفلسفة وإعدام كتبها. نكتفى ، هنا ، بذكر الفقرة الأولى ونصها كالآتى:«قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بتفوق عليهم فى

الأفهام ، حيث لاداعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولاحاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا فى العالم صحفاً مالها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً ، ذلك بأن الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون ، «ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألاساء مايزرون»

وأسهم الشعراء فى الحملة على الفلسفة عامة وعلى ابن رشد خاصة. من ذلك قول ابن جبير:

لم تلزم الرشد يابن رشد — لما علا فى الزمان جدك

وكنت فى الدين ذا رياء — ماهكذا كان فيه جدك

ويقول:

خليفة الله أنت حقاً — فارق من السعد خير مرقى

حميتم الدين من عداه — وكل من رام فينا فتقا

أطلعك الله سر قوم — شقوا العصا بالنفاق شقا

تفلسفوا وأدعوا علوماً صاحبها فى المعاد يشقى
واحتقروا الشرع وازدروه سفاهة منهمو وحمقا
أوسعتهم لعنة وخزياً وقلت بعداً لهم وسحقاً
فابق لدين الإله كهفاً فإنه ما بقيت يبقى

ومن بعد هذا كله أمر الخليفة المنصور ابن رشد بملازمة قرية اليسانة بجوار قرطبة. وأغلب الظن أن هذا الأمر قد حدث بسبب انشغال المنصور بحرب الإفرنج. وفى مثل هذه الأحوال لايتحرج الحاكم من إرضاء الجماهير. والتمحل بالعقيدة مطلوب فى الأزمات الاجتماعية. غير أن هذا التمحل دليل على تمرد النسبى إزاء المطلق

وانتقلت الفلسفة السينوية والرشدية إلى الغرب فى القرن الثالث عشر. فترجم يوحنا الإسبانى «منطق» ابن سينا، وترجم جونديسالفى بمساعدة يوحنا الإسبانى قسم «الطبيعيات» من كتاب «الشفاء» وقسم «النفس» و«الإلهيات» من «الشفاء» أيضاً. وترجم ميخائيل لاسكوت «شروح ابن رشد» على مؤلفات أرسطو

أخذ أتباع أوغسطين عن ابن سينا ، وأخذ أتباع أرسطو

عن ابن رشد ، إذ اعتبروا أن شرح ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة وأكمل مظهر للعقل. وقد استمرت الرشدية تنمو وتكتسب الأنصار طوال القرن الرابع عشر ، فنجد جان دى جاندان يخلص لمذهب ابن رشد لأنه فى نظره نصير الفلسفة ، ونجد كذلك مارسيليو البادوفانى يفصل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية. واستمر تأثير ابن رشد فى نمو مطرد فى بعض الأوساط الفلسفية. أما تأثيره بوصفه شارحاً لأرسطو فقد استمر حتى القرن السابع عشر

وبين الأوغسطينية الضاربة إلى السينوية Augustinisme Avicennisant والأرسطوطالية الرشدية تظهر الأرسطوطالية المسيحية ينهض بها فريق من الرهبان الدومنيكان. أولهم ألبرت الأكبر (١٢٠٦ - ١٢٨٠) ثم تلميذه توما الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤)

ونسأل: ما الدافع إلى نشأة هذه التيارات ؟

تحليل العصر لازم للجواب عن هذا السؤال

وبماذا يمتاز هذا العصر ؟

بضعف السلطة الزمنية ، ممثلة فى الإمبراطورية الرومانية إذ هى قد تفتتت إلى مجموعة من الإقطاعيات.

ومن ثمة حاولت السلطة الروحية ، ممثلة فى البابا إنوسنت الثالث ، أن تتحكم فى السلطة الزمنية تحكماً مطلقاً. وكان البابا يبرر هذا التحكم بترديد آية وردت فى العهد القديم فى(إرميا: ١ ، ١٠) «يقول الرب ، لقد توجتك اليوم على جميع الأمم والممالك»

غير أن هذه المحاولة اللاهوتية من أجل تدعيم الحكم المطلق لم يكتب لها التوفيق لسببين:

السبب الأول استناد الكنيسة ذاتها إلى النظام الإقطاعى

والسبب الثانى ظهور حركة علمانية مصاحبة لنشأة المدن فكان أمام الفكر الفلسفى واحد من ثلاثة:

إما أن يدعو إلى هجران هذا الواقع الممزق فيتجه المفكر إلى الأوغسطينية. وإما أن يتجه إلى الواقع من أجل تغييره لصالح الحركة العلمانية. وإما أن يقف بين بين. وقد اختار القديس توما الأكوينى هذا الموقف البين بين

العقل ، عنده ، تابع للإيمان ، ولكن مع احتفاظ كل بهويته. فالعقل فى مقدوره أن يثبت وجود الله ابتداء من الموجودات الطبيعية واستناداً إلى مبدأ العلية. فالعالم المحيط بنا ينطوى على معلولات لها علل. والعقل يدلنا

على امتناع التسلسل إلى غير نهاية فى سلسلة هذه العلل فنقف عند علة أولى هى الله

وعند حد البرهان على وجود الله يقف العقل. ولايستطيع أن يتجاوز هذا الحد إلا اعتماداً على الإيمان. مثال ذلك: مشكلة خلق العالم. فقد انقسم الفلاسفة إلى فريقين: فريق يقرر: أن العالم «قديم» قدم الله ، وفريق آخر يزعم أن العالم مخلوق فى الزمان أى «حادث». والله ، عند القديس توما ، لايريد ، «بالضرورة» إلاذاته ، ويريد غيره بالاختيار. فهو إذن قد يريد أن يكون العالم قديماً ، وقد يريد أن يكون حادثاً واختيار أحد الرأيين مردود إلى الوحى وإلى الإيمان. فالإيمان يعلمنا أن العالم حادث. إذن فهو حادث. ويستطيع العقل ، بعد ذلك ، أن يبرهن على حدوث العالم

وإلى جانب العقل يوجد فى الإنسان إرادة ، فالإنسان يدرك أولاً ثم ينزع إلى هذا الذى يدركه. فالإنسان إذن مريد لأنه عاقل

ومدركات العقل كليات وليست جزئيات ، إذ أن الجزئيات من اختصاص الحواس. والإرادة ، من حيث هى مرتبطة بالعقل موضوعها الخير الكلى بالضرورة ، والله هو هذا الخير

وهكذ يتجه كل من العقل والإرادة إلى الله. العقل يتجه إلى الله من حيث هو حق كلى ، والإرادة من حيث هو خير كلى. ومن ثمة فإن كلا من الخير والحق ليس له وجود إلا فى الله وحده.

وقد أوجد الله الإنسان مدنياً بالطبع وحاصلاً بداهة على المبادىء الأولى للحق والخير. فيترتب على هذا القول أن يقوم المجتمع على أساس إلهى ، بمعنى أن كل سلطان فهو آت من الله. ولذلك فإن النظام السياسى الأكمل ، فى رأى القديس توما ، هو النظام الذى وضعه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب ، بينما كان الله نفسه يختار الملك.

ومع ذلك فمن حق الشعب أن يثور على الملك إذا كان ظالماً. غير أن القديس توما يؤثر عدم الثورة. فالثورة عواقبها وخيمة سواء نجحت أوفشلت. فى حالة النجاح ما أكثر الخلاف بين الشعب أثناء الثورة وبعدها. وفى حالة الفشل فإن الملك ينتقم. ورفض الثورة معناه إذعان الشعب للحاكم بحجة ألا سلطان إلا من عند الله. ومن ثمة تنتفى العلمانية من المجتمع أوتكاد. ونقول «تكاد» لأن الشعب من حقه أن

يختار الحاكم ، كما يعتقد توما الأكوينى.

ومع ذلك فقد بدأت الحركة العلمانية فى النمو والتقدم لأكثر من سبب. نمو المدن الأوربية خاصة بيزا والبندقية ، وقيام التنافس بينها من أجل التوسع التجارى. تبادل تجارى بين البندقية ومصر من جهة ، وبين بيزا والقسطنطينية من جهة أخرى. فبدلاً من أن تتجه الحملة الصليبية الرابعة إلى فلسطين إذا بها تتجه إلى القسطنطينية بناء على تحكم البنادقة فى هذه الحملة. وهذا دليل على عدم جدوى الدوافع العقائدية.

ويتقدم العقل مستقلاً عن الإيمان ، وتنفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية ، ويقوى الهجوم على الفلسفة المدرسية والعلم القديم. ويعبر عن هذه الحركة وليم أوف أوكام (١٢٩٥ - ١٣٤٩) فيحقق معه البابا فى قضايا يحسبها منافية للدين. ويستمر التحقيق أربع سنوات ، يهرب بعدها ويلجأ إلى الإمبراطور لويس دى بافيير.

ونسأل: ماهى هذه القضايا المنافية للدين؟

ونجيب بسؤال: ماالمقصود بالدين؟

يقصد به شمولية المعرفة. فالرأى الشائع ، فى الفلسفة

المدرسية فى مختلف مستوياتها ، أن العقل تابع للإيمان. بمعنى التداخل بينهما مع تقرير تفوق الإيمان على العقل. فى حين أن أوكام يفصل بين الفلسفة وبين اللاهوت فصلاً تاماً.

وكيف يتحقق هذا الفصل التام؟

يقرر أوكام من البداية أن المعرفة حسية بالضرورة. وأن المعرفة العقلية تابعة للحس. والمعانى المجردة التى يكونها العقل إنما هى مدركات غامضة لأنها تصور الجزئيات فى عمومياتها وليس فى خصوصياتها. ومن ثمة فالكليات ليس لها وجود فى الخارج وإنما هى مجرد أسماء. وهذا أصل تسمية مذهب أوكام بالاسمية Nominalisme

ونسأل: مانتائج تطبيق المذهب الاسمى عند أوكام؟

أولها استحالة البرهنة على وجود الله تبعاً لمبدئه التجريبى القائل إن الوجود يدرك بالحس ، والله ليس موضوع حس. يبقى أن إدراك الله هو موضوع إيمان ليس إلا.

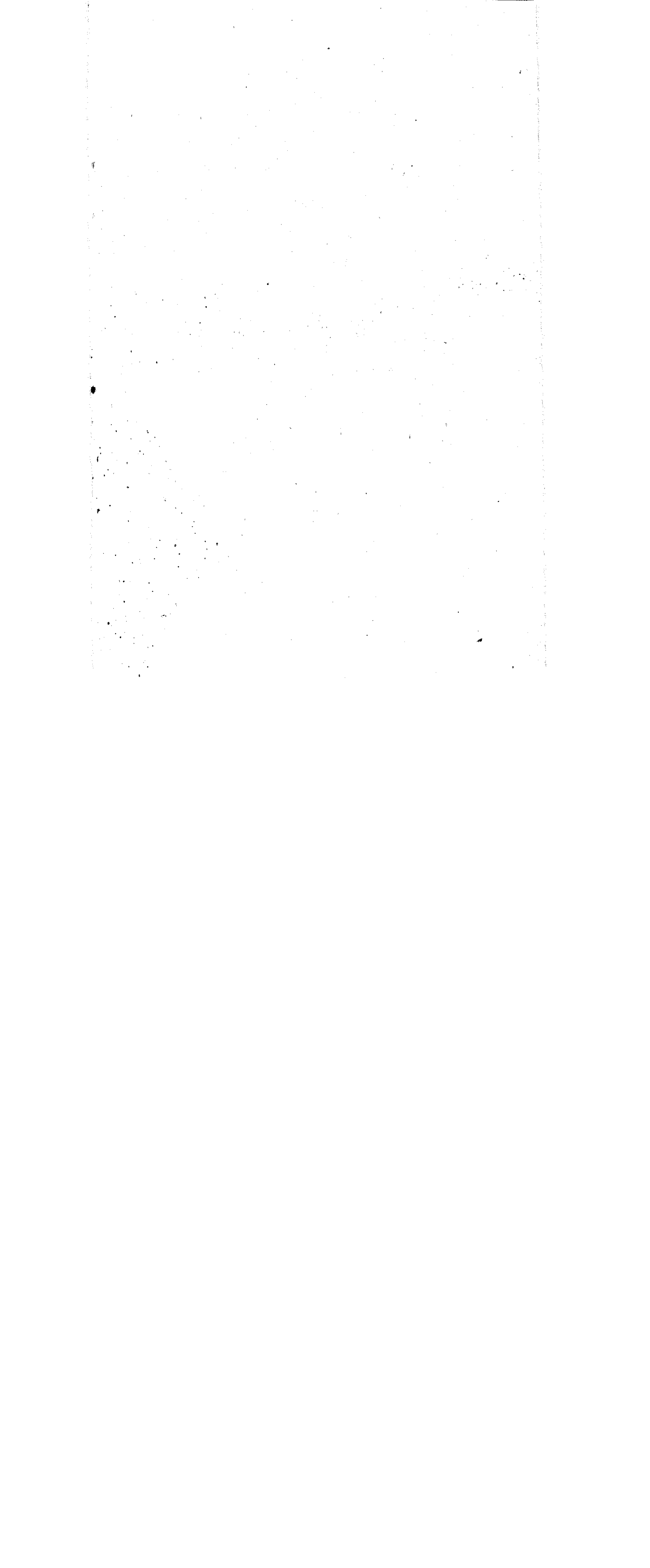
وكذلك النفس الإنسانية ، نجهل معرفتها. فالحس الباطن يدرك «الظواهر» النفسية ، ولكنه لايستطيع إدراك ماوراء هذه الظواهر. ويزعم العقليون أن هذا الماوراء هو «جوهر» يطلق عليه اسم النفس. ومعنى هذا الزعم أن ثمة تمايزاً بين

الظواهر والجوهر ، وأننا فى حاجة إلى الاستدلال بالظواهر على الجوهر. وهذا محال تبعاً لمبدأ أوكام القائل بأن «المعرفة شيء لايمكن أن تؤخذ إلا من الشيء نفسه لامن شيء آخر»

تبقى القواعد الأخلاقية. ويرى أوكام أنها ليست ضرورية لأنها عبارة عن تركيبات ذهنية. فليس ثمة شر أوخير على الإطلاق ومانسميه كذلك ليس أمراً إلهياً. وفى مقدور الله أن يغير من هذا الأمر فيجعل من الكراهية مثلا فعلاً نثاب عليه.

والنتيجة المحتومة تصوير الإيمان على أنه خارج حدود العقل. فمن أراد أن يكون مؤمناً فليكن بشرط أن يرفض تبرير هذا الإيمان بالعقل.

وهذه النتيجة هى بدورها مقدمة وإرهاصاً لتحرر العقل



العصر الحديث

انقضى القرن الرابع عشر ،و بانقضائه انتهت الفلسفة المدرسية ، ولم يبق منها سوى الفلسفة الاسمية التى روج لها أوكام ودارت على تحرير العقل من القيود اللاهوتية.

وبانقضاء هذا القرن كذلك اهتز النظام الإقطاعى بسبب نمو الطبقة البورجوازية ممثلة فى تجار المدن .

وصاحب كل هذا اختراع الطباعة والبارود والبوصلة ، وكشوف جغرافية ، وإحياء الآداب اليونانية القديمة

وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات ، لأنها تهتم بالإنسان فسميت هذه النزعة بالإنسانية أى المذهب الإنسانى

وانعكس كل هذا على العقيدة الدينية ، أى المطلق ، فظهرت البروتستانتية عند لوثير (١٤٨٣ - ١٥٤٦) وزفنجل (١٤٨٤ - ١٥٣١) وكلفان (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ، تدعو إلى فحص الكتاب المقدس بالعقل من غير سند لعلم اللاهوت الشائع.

وتكونت من كل هذا «نهضة» تتميز بالعناية بالعقل من جهة ، وبالعلم التجريبي من جهة أخرى.

ومن ثمار عصر النهضة عالمان:

نقولا كوبرنك (١٤٧٣ -١٥٤٣) وجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧).

وثالثهم فيلسوف هو جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠)

أحدث كوبرنك ثورة فى علم الفلك سميت باسمه ، أى الثورة الكوبرنكية ، ترفض النظرية الشائعة بأن الأجرام جميعاً تدور حول الأرض ، وتقيم نظرية جديدة فحواها أن الأرض هى التى تدور. وارتأى كوبرنك أننا بفضل نظريته نحصل على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام السماوية هى المتحركة. وألف كتاباً ضمنه آراءه بعنوان «فى الحركات السماوية». غير أنه لم يكن يجرؤ على نشره إلا فى آخر حياته. ذلك أن من شأن هذه الآراء أن تحدث تعديلاً فى «المطلق» الموروث من العصر الوسيط.

وأعلن جاليليو انحيازه لنظرية كوبرنك. ثم اكتشف كلف الشمس Sun Sport فاستنتج من حركة الكلف على قرص

الشمس دوران الشمس حول نفسها.

وأثارت هذه الآراء مناقشات عنيفة بين جاليليو وبعض الرهبان. فليس فى مؤلفات أرسطو شىء من هذا القبيل. وقد اتخذ هؤلاء الرهبان من آراء أرسطو سنداً لتبرير العقيدة الدينية. أى المطلق ومن ثمة فقد خافوا على «مطلقهم» من الانهيار. فقام ديوان التفتيش بالتحقيق مع جاليليو، وطلب منه أن ينكر ماذهب إليه وإلا اعتبر خارجاً على الدين.

وقد جاء حكم ديوان التفتيش شاهداً على ماذهب إليه:

«ياجاليليو، ابن المرحوم فنسنسز بوجليلى من فلورنسا، والبالغ من العمر سبعين سنة .. لقد أدانتك هذه المحكمة المقدسة سنة ١٦١٥ لاعتقادك بصحة نظرية كاذبة نادى بها كثيرون وهى أن الشمس ثابتة وأن الأرض هى التى تتحرك يومياً، ولأنك لقنت نفس هذه النظرية لتلاميذك. ولأنك تبعث بنفس هذه الآراء لبعض الرياضيين الألمان، ولأنك نشرت بعض الرسائل عن كلف الشمس تحدثت فيها عن نفس هذه النظرية على أنها عقيدة صادقة، ولأنك أجبت على الاعتراضات التى كانت تقتبس باستمرار من الكتب المقدسة بأن فسرت هذه النصوص وفق المعنى الذى تريد. وحيث إنه

قد ظهرت وقتئذ نسخة من مكتوب ، على صورة خطاب ، صادر منك صراحة إلى شخص كان فيما مضى أحد تلاميذك، وفيه بعض القضايا التى تتعارض ومعنى الكتب المقدسة ، هذا فضلاً عن تأييدك لنظرية كوبرنك ، فإن المحكمة المقدسة رغبة منها فى القضاء على الشر الذى كان وقتئذ قد استفحل وأضر بالعقيدة المقدسة ، ونزولاً على رغبة صاحب القداسة وأصحاب النيافة مطارنة هذه المحكمة السامية العالية ، قد انتهى الإخصائيون من قبلنا إلى صياغة نظريتى ثبوت الشمس وحركة الأرض على الوجه الآتى:

١- القول بأن الشمس مركز العالم وأنها لاتتحرك قول سخيف ، كاذب من الوجهة الفلسفية ، وكافر من الوجهة الرسمية ، لأنه يتعارض صراحة مع تعاليم الكتاب المقدس.

٢- القول بأن الأرض ليست مركز الكون الثابت ، وأنها تتحرك يومياً ، هو أيضاً قول سخيف ، كاذب من الوجهة الفلسفية ، وتجديف على العقيدة من الوجهة الدينية.

وحيث إنك قد عوملت برحمة فى ذلك الحين .. وقام نيافة المطران بلرمين بتحذيرك فى رفق ، وأمرك مأمور الضبط بالمحكمة أمام المسجل والشهود بأن تتنصل تماماً من هذه

العقيدة الكاذبة ، وأن تمتنع مستقبلاً عن الدفاع عنها أو تعليمها على أية صورة ، شفاهة أوتحريراً ، وأطلق سراحك بعد تعهدك بالطاعة.

... وحيث إن مؤلفاً قد صدر بعد ذلك منشوراً فى فلورنسا فى العام الماضى ، وينبىء عنوانه (محاورات جليليو جليلى عن النظامين الرئيسيين - نظام بطليموس و نظام كوبرنك) بأنك صاحبه ، وحيث إن المجمع المقدس قد علم بأن فكرة حركة الأرض وثبوت الشمس قد أخذت فى الانتشار بسبب طبع هذا المؤلف ... لذلك قررنا ماهو آت:

... ياجليليو جليلى .. لقد جعلت نفسك موضع الشك الشديد من هذه المحكمة المقدسة بأنك كافر لإيمانك - رغم مافى هذا الإيمان من تعارض مع الكتب المقدسة - بأن الشمس مركز العالم ، وأن الأرض هى التى تدور ، وأنها ليست مركز العالم ... ومن أجل ذلك أمرنا بمصادرة كتاب «محاورات جليليو جليلى» بمرسوم عام. وحكمنا عليك بالسجن الرسمى... وأمرناك على سبيل الكفارة أن تقرأ أثناء السنوات الثلاث القادمة صلوات الندم السبع مرة كل أسبوع».

وكتب جليليو ، ابن المرحوم فنسنسز يوجليلى من

فلورنسا ، إقراراً باحترام هذا الحكم وتنفيذ الكفارة التى فرضت عليه. ويقال أن جليليو بعد الإذعان ضرب الأرض برجله وقال «ومع ذلك فهى تدور».

أما برونو فقد أحدث تصدعاً فى المطلق. أعلن فساد الرأى القديم الذى يقسم العالم إلى منطقة سفلية هى العالم الحسى وأخرى علوية هى عالم الأجرام السماوية. واعترض على القول بأن الأرض هى النقطة الثابتة التى تقاس إليها كل حركة. فإن أية نقطة أفترض نفسى موجوداً فيها «تبدو» دائماً غير متحركة. ورفض العقيدة القائلة بأن الله موجود «بجانب» الموجودات. فالله موجود كله فى كل شىء. والتوحيد بينه وبين العالم ليس إنكاراً له وإنما هو تمجيد. ولم يقل أرسطو ، وأقواله معدودة فى مستوى العقيدة فى ذلك الوقت ، شيئاً من هذا القبيل ، وليس فى الكتاب المقدس ما يؤدى رأى برونو. فحامت حوله شبهات الهرطقة. وعندئذ غادر إيطاليا ورحل إلى سويسرا ومنها إلى فرنسا فإنجلترا فألمانيا. وظل على هذا الحال من التنقل وعدم الاستقرار حتى أغراه أحد المخادعين بالعودة إلى البندقية عام ١٥٩٢ ، واستجاب برونو لهذا الإغراء وذهب إلى البندقية ، وهناك أصدر ديوان

التفتيش أمراً بالقبض عليه. وظل حبيس السجن ستة أعوام لم يتراجع فيها عن آرائه فقضى الديوان بقتله وإحراق جثته عام ١٦٠٠.

وفى النصف الأول من القرن السابع عشر ظهر فيلسوفان أحدهما تجريبى هو الفيلسوف الإنجليزى بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) والآخر عقلى هو الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ولقبه «أبوالفلسفة الحديثة».

دعا بيكون لتأسيس علم جديد يزيد فى سلطان الإنسان على الطبيعة. والذى دفعه إلى هذه الدعوة اعتقاده أن العلم القديم يعتمد على النظر العقلى دون الإهابة بالتجربة. فهذا العلم يستند إلى المنطق الأرسطى ، وهذا المنطق لايحفل بالتجربة ، ثم هو يرمى إلى استكناه ماهية الموجود. وكل هذا مجهود ضائع ، فى رأى بيكون ، لأنه يمتنع معه السيطرة على الطبيعة. ولن تتسنى لنا هذه السيطرة إلاباستكشاف حالات الموجود كقولنا كثيف ، مخلخل ، حار ، بارد ، ثقيل، خفيف. ووسيلتنا فى هذا الاستكشاف الملاحظة والتجربة ، أى منهج الاستقراء.

غير أن بيكون يلفت النظر إلى لزوم تطهير العقل من

الأوهام Idola Mentis العالقة به قبل المضى فى استخدام هذا المنهج الجديد. وهو يحصر الأوهام فى أربعة أنواع:

١- أوهام القبيلة وتدور على ميل الإنسان إلى أن يعمم من بعض الحالات دون الالتفات إلى الحالات المعارضة ، وإلى أن يفرض فى الطبيعة من النظام أكثر مما هو متحقق فيها ، وإلى أن يتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنسانى فيتوهم لها عللاً غائية.

٢- أوهام الكهف وتفيد أن كل واحد منا ينظر إلى العالم من خلال كهف يقيم فيه. وهذا الكهف هو جملة الاستعدادات الفطرية والعادات الاجتماعية المكتسبة.

٣- أوهام السوق وهى تنشأ من سوء استخدام الألفاظ فنضع ألفاظاً لأشياء غير موجودة أو لأشياء غامضة.

٤- أوهام المسرح وهى الآتية مما تتخذه النظريات المتوارثة من سلطة ونفوذ. وهنا يحمل بيكون على أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة مفارقة للواقع المحسوس.

وبعد التحرر من هذه الأوهام يعود العقل «صفحة بيضاء» أو «لوحاً مصقولاً» Tabula Rasa ويكون صالحاً

لتطبيق منهج الاستقراء. ويعد بيكون أول من نفذ إلى هذا المنهج.

أما ديكارت فيتفق مع بيكون فى الحملة على العلم القديم ، ممثلاً فى الفلسفة المدرسية ، لأنه عقيم. ولكنه يختلف معه فى طبيعة المنهج العلمى.

يتساءل ديكارت: كيف نصل إلى التجربة كما يريد بيكون؟

جواب: بالحواس

ولكن ما طبيعة الحواس؟

إنها خداعة. وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة.

وماذا غير الحواس؟

إنه العقل. يقول عنه ديكارت «هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس ، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتى منه الكفاية حتى الذين يصعب إرضاؤهم بأى شىء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا فى أكثر مما أصابوا منه. وليس براجح أن يخطىء الجميع فى ذلك ، بل الراجح أن يكون هذا شاهداً على أن قوة

الإصابة فى الحكم ، وتمييز الحق من الباطل ، وهى القوة التى يطلق عليها فى الحقيقة اسم العقل ، واحدة عندجميع الناس. وهكذا فإن اختلاف آرائنا لاينشأ عن كون بعضنا أعقل من بعض ، وإنما ينشأ عن كوننا نوجه أفكارنا فى طرق متباينة ولانرى الأشياء ذاتها ».

وكيف يستطيع العقل أن يدرك الأشياء ذاتها؟

بالرؤية المباشرة Intuition

وماهو موضوع هذه الرؤية العقلية المباشرة؟

موضوعها الأفكار الواضحة المتميزة ، لأنها صادقة. إذ أن الوضوح والتميز علامتان على الصدق

ومن هذه الأفكار الواضحة المتميزة وجود الفكر ووجود الله ووجود العالم الخارجى. وديكارت يرتب هذه الأفكار ترتيباً منطقياً على الوجه الآتى:

أنا أشك فى الحواس ، وفى العالم الموروث.

والذى يشك فهو يفكر بالضرورة. حتى الذى يشك فى أنه يفكر فمثل هذا الشك يقتضى أنه يفكر أيضاً.

والذى يفكر فهو موجود بالضرورة

«أنا أفكر إذن فأنا موجود» وهذه هى العبارة التى اشتهر بها ديكارت وباللاتينية Cogito Ergo Sum

ووجودى هذا ناقص ، لأنى كائن يشك

وهنا يتساءل ديكارت: هل فكرة «الوجود الناقص» سلبية أم إيجابية؟ وفى عبارة أوضح نقول: هل هذه الفكرة من عند الإنسان أم أنها آتية من موجود آخر.

جواب ديكارت أن فكرة «الوجود الناقص» ليست من عنده وإنما هى من عند موجود آخر يتصف بالكمال. وهذا الموجود الكامل هو الله

إذن الله موجود

وهذا الدليل على وجود الله يسمى «الدليل الوجودى» ، لأنه يثبت وجود الله من ذات فكرة الله. وهو منقول عن أنسلم (أنظر صفحة ٤١).

والله صادق لايخدع ، لأن المخادعة نقص ، والله كامل «وقد تبدو المهارة أو المقدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين الناس ، لكن إرادة المخادعة لاتصدر قط إلا عن خبث أو عن خوف أو عن ضعف، فلا يصح نسبتها إلى الله

والله صادق لايخدع. وصدق الله هو الضمان الوحيد لكل حقيقة. وهذا معنى عبارة ديكارت المشهورة «الكافر لايستطيع أن يكون من أصحاب الهندسة»

والإنسان يحسّ فى نفسه ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بوجود عالم خارجي. ومادام هذا الميل طبيعياً فهو صادر عن الله

إذن العالم الخارجى موجود ، والصفة الرئيسية فيه هى «الامتداد». فكل مافيه ممتد. والممتد يشغل حيزاً من المكان، بل هو لايستقر عند حيز معين ، فهو ينتقل من حيز إلى آخر. وهذه النقلة حركة. وللحركة قوانين ثلاثة تحكم العالم الخارجى:

«إن كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره»

«إن مقدار الحركة يبقى هو هو فى العالم لايزيد ولاينقص»

«إن كل جسم متحرك فهو يميل إلى الاستمرار فى حركته على خط مستقيم»

وبمقتضى هذه القوانين الثلاثة تكونت السماء والأرض والأجرام والحيوانات.

ومن الواضح ، في هذه الفلسفة الديكارتية ، اختفاء العنصر اللاهوتي. لا لقد قيل إن الغاية التى يهدف إليها ديكارت هى الاكتفاء بالعقل ، وعدم الاعتراف بسلطة غير سلطة العقل.

ومما لاشك فيه أن هذه الفلسفة تحدث تغييراً فى «المطلق» الموروث. فبدلاً من «مطلق» مغلف بقيم لاهوتية يضع ديكارت «مطلقاً طبيعياً». ومن أجل ذلك هاجمه رجال اللاهوت ، فرحل ديكارت إلى هولندا وأقام فيها إحدى وعشرين عاماً بين ١٦١٨ و١٦٤٩. غير أنه كان يغادرها ، فى الفينة بعد الفينة ، ويذهب إلى فرنسا وإنجلترا والدنمرك وألمانيا.

ونسأل: ولماذا هولندا بالذات؟

يقول ديكارت: «حملتنى تلك الرغبة على الابتعاد عن جميع الأماكن التى قد ألاقى فيها من يعرفوننى ، وساقتنى إلى أن أخلو هنا ، فى بلاد وطد فيها طول الحرب نظماً ثابتة... وحيث استطعت - وسط شعب كبير جم النشاط

يعنى بشئونه أكثر مما يستطلع شئون الآخرين ، كل ذلك دون أن أحرم نفسى من رخاء المدن الغاصة ، أن أعيش عيش العزلة كما لو كنت فى أقصى الصحارى».

والذى جعل هولندا تبدو على هذا الوضع أنها أول دولة أوربية تتحول من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى. والنظام الرأسمالى ليس فى إمكانه التقدم التقدم من غير سند من العلم الطبيعى. والمعروف عن ديكارت أنه اشتغل بالطبيعيات قبل اشتغاله بالميتافزيقا. وفى رسالة له إلى أحد الأصدقاء بمناسبة الحكم الصادر على جليليو بالكفر والزندقة يقول ديكارت «لقد حيرنى هذا الحكم للدرجة التى صممت فيها على إحراق أوراقى أو إخفائها عن الناس. إنى أعترف لك الآن وأقول: إذا كانت حركة الأرض باطلة فإن مبادئ فلسفتى باطلة بالضرورة»

وبسبب هذه الحيرة التى أصابت ديكارت آثر البقاء فى هولندا.

وفى الاتجاه الديكارتى سار الفيلسوف الهولندى باروخ سبنوزا(١٦٣٢-١٦٧٧). ركز انتباهه على تعمق معنى «المطلق الطبيعى» الذى ألمح إليه ديكارت.

وكيف السبيل إلى معرفة هذا المطلق؟

أبالحواس والتجربة؟

أبداً. لأن المعرفة الحاصلة منهما متفرقة ومهلهلة لايبقى إلا العقل. غير أن معرفة العقل على ضربين: معرفة استدلالية نستنتج شيئاً من شئ كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك لماهية العلة أو ماهية المعلول. إذن المعرفة الاستدلالية ناقصة.

ومعرفة مباشرة تتجه إلى «ماهية» الموضوع المراد معرفته. ومن ثمة فهى معرفة كاملة. وتتألف من هذه الماهيات أو الطبائع سلسلة من الحقائق.

ويبدأ سبنوزا بالكشف عن معنى الله فيدرك أن معناه غير مفتقر لمعنى شئ آخر، أى أن الله هو علة ذاته. وهذا معنى الجوهر. إذن الله جوهر.

والجوهر واحد، إذ لو كان متكثراً لكان متصلاً بجواهر أخرى وكان مدركاً بها لابذاته.

والجوهر لامتناه لنفس السبب

والجوهر اللامتناهى حاصل على مالايتناهى من الصفات

غير أننا لانعلم من هذه الصفات سوى اثنتين هما الفكر والامتداد. الفكر ممثل فى النفوس الإنسانية، والامتداد ممثل فى الأجسام.

وليس من فارق بين الله وصفاته التى تكوّن فى مجموعها الكون. كل ماهنالك من فارق هو فى الوجهة التى ننظر منها فإذا نظرنا إلى الله والكون من حيث عملية الخلق فالله هو «الطبيعة الطابعة» أى الخالقة والكون هو «الطبيعة المطبوعة» أى المخلوقة.

وكل ما يصدر عن الله فهو يصدر «بالضرورة» ومن ثمة فالكون خاضع لقوانين دقيقة. والإنسان، من حيث هو موجود فى الكون، تصدر عنه الأفعال بالضرورة. وليس من مبرر إذن أن نصف هذه الأفعال بالخير أو الشر، أو أن نقسم الناس إلى أخيار وأشرار.

وهنا يثار سؤال: ماقيمة المعرفة الدينية؟

مما لاشك فيه أن هذه المعرفة فى مرتبة أدنى من المعرفة العقلية، لأن المعرفة الدينية تعتمد على المخيلة، ولهذا فإن الوحى عند كل نبى يختلف باختلاف مزاجه البدنى ومخيلته. ثم إن المعرفة الدينية تتجه إلى الجمهور العاجز عن إدراك

الأمور بالعقل، ولهذا فإنها تمده بكل ماهو مخالف للعقل، أى بالمعجزات.

ونسأل: ماالذى يدفع سبنوزا إلى تقرير مثل هذه القضايا؟

تحليل العصر لازم للجواب عن هذا السؤال. فعصر النهضة يتميز بحركة فى الإصلاح الدينى تلازمها حركة أخرى فى تغيير المجتمع وتحويله من مجتمع إقطاعى إلى مجتمع رأسمالى يستند إلى العلم الطبيعى. وكان لابد من تأسيس مذاهب فلسفية تروج لتمجيد العقل والقانون الطبيعى، ومذاهب سبنوزا أحد هذه المذاهب. ومن أجل ذلك حاز على إعجاب العلمانيين مثل القائد الفرنسى كوندى إذ عرض عليه أن يقيم بفرنسا، وأمير ألمانى عرض عليه فى نفس السنة منصباً بجامعة هيدلبرج وفى نفس الوقت تعرض لاضهاد اللاهوتيين إذ أعده البروتستانت رجلا خطيراً. وهو لذلك لم يجرؤ على نشر بعض مؤلفاته. فأهم كتاب له بعنوان «الأخلاق» لم ينشر إلا بعد وفاته، وكذلك «الرسالة اللاهوتية السياسية» نشرت هى الأخرى بعد وفاته.

وأدرك جوتفريد فيلهلم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦)

طبيعة الصراع بين العلمانيين واللاهوتيين ، وحاول أن يخفف من حدة هذا الصراع وذلك بالكشف عن وحدة تمتص هذه المتناقضات.

ونسأل: وأين هذه المتناقضات

يجيب ليبنتز إنها بين الطبيعة ومافوق الطبيعة ، بين الفرد والمجتمع ، بين النظام الإقطاعى الهابط والنظام الرأسمالى الصاعد ، بين الكنيسة والدولة ، وبين البروتستانية والكاثوليكية.

وليبنتز يوفق بين هذه المتناقضات بفضل ثلاثة مبادىء: مبدأ السبب الكافى ، ونظرية المونادا ، والمونادات كمراكز للقوة

«مبدأ السبب الكافى» معناه أن ما يوجد فإنما يوجد عن سبب كافى. ويلزم من هذا المبدأ تمايز النتيجة من السبب ، ومن ثمة يستنتج ليبنتز مبدأ آخر «مبدأ اللامتمايزات» ومعناه أن شيئين جزئيين لايمكن أن يتشابها تمام التشابه وإلا لم يتمايزا ، بل يجب أن يفترقا افتراقاً جوهرياً.

وإذا كان الافتراق جوهريا فكيف يتحقق الاتصال بين

النتيجة والسبب؟

جواب هذا السؤال يستند إلى نظرية «المونادا».

ونسأل: ومامعنى «مونادا»؟

اللفظ يونانى الأصل معناه الوحدة. والكون كله مركب من مونادات أى وحدات مستقلة قائمة بذاتها. موجودات مغلقة على ذاتها، فهى بلا نوافذ وبلا أبواب. ومن ثمة يمتنع الاتصال بين المونادات بعضها و بعض.

ونسأل: إذا كان الاتصال ممتنعاً فكيف إذن يمكن تطبيق مبدأ السبب الكافى.

للجواب عن هذا السؤال يستعين ليبنتز بفكرتين. الفكرة الأولى أن المونادا «قوة» متجهة إلى الفعل من تلقاء ذاتها، أى من الباطن، وأن أفعال كل مونادا متمايزة تمايزاً جوهرياً من أفعال المونادات الأخرى، وتمايز الأفعال مردود إلى تمايز المونادات. والفكرة الثانية أن هذه الأفعال المتباينة تتلاقى بموجب «تناسق سابق» هو من صنع خالق منسق يسميه ليبنتز «المونادا العظمى اللامتناهية» أى الله.

وهذا التناسق السابق يلزم منه قبول الأوضاع الاجتماعية

والسياسية والاقتصادية القائمة من غير احتجاج. وبالتالى ليس من مبرر للتمرد أو الثورة على العقل أو الإيمان ، على الكنيسة أو الدولة ، على البروتستانية أو الكاثوليكية. ومايبدو من تناقض بين هذه أو تلك إنما هو فى الحقيقة خداع بصر ، إذ أن الكل منسق تنسيقاً مسبقاً منذ الأزل.

وإن دل هذا المذهب التلفيقى على شىء فإنما يدل قدرة الفيلسوف ، أحياناً ، على شل فاعليات التناقضات التى يكون من شأن الإحساس بها دفع المجتمع إلى التطور والتقدم. ومع ذلك فتاريخ الفكر الإنسانى يدلنا على ضعف هذه المذاهب التلفيقية.

ففى إنجلترا يشتد تيار الفكر التحررى بفضل نمو الطبقة الوسطى من التجار ، فيرفض الحق الإلهى للملك ، ويدعو للديمقراطية القائمة على حق الملكية الفردية ، وللفصل بين الكنيسة والدولة. وتتقدم البروتستانية على الكاثوليكية بحكم أنها - أى البروتستانية-تروج لمبدأ الفحص الحر للكتاب المقدس. وهكذا يتم التلاحم العضوى بين ما هو مطلق ، ممثلاً فى العقيدة ، وماهو نسبى ممثلاً فى المسألة الاجتماعية.

ويبرز فلاسفة يعملون على بلورة هذا التلاحم وتعميقه. من بين هؤلاء جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤). وقد اتجه إلى الفلسفة فى شتاء ١٦٧٠ على أثر مناقشات مع بعض أصدقائه حول مسائل أخلاقية ودينية. غير أنهم لم يوفقوا إلى حلها ، الأمر الذى دفع لوك إلى التساؤل عن مدى كفاية قدراتنا العقلية فى تناول هذه المسائل ، ومن ثمة عكف على البحث فى «المعرفة» مدة عشرين عاماً أتم فيها كتابه الشهير «محاولة فى الفهم الإنسانى» (١٦٩٠).

الفكرة المحورية فى هذا الكتاب ، أن العقل صفحة بيضاء. والمسطور فيه إنما هو آت من التجربة والحواس. ومن ثمة فالأفكار التى فى العقل يمكن أن تنحل فى النهاية إلى إحساسات ظاهرة أو باطنة.

ونسأل: هل من تطابق بين العقل والحواس؟

يجيب لوك بالسلب ، ذلك أن الأفكار على نوعين:

أفكار بسيطة ترجع إلى الحواس ، وأفكار مركبة مردودة إلى العقل. ومعنى ذلك أن العقل قادر على التركيب مستنداً فى ذلك على طرق ثلاث: المضاهاة والجمع والتجريد. المضاهاة تتم بفضل معنى الإضافة ، والجمع بفضل التأليف

بين الأفكار البسيطة ، والتجريد بفضل الانتباه إلى الصفات المشتركة بين الجزئيات.

والنتيجة المحتومة أن العقل لايدرك المحسوسات مباشرة بل بواسطة مالديه عنها من أفكار. وفى عبارة أخرى نقول إن العقل «يتصور» الأشياء دون أن يحسها. وتقرير «التصور» يفضى إلى المذهب العقلى. والمعروف عن لوك أنه أحد كبار ممثلى المذهب التجريبى الإنجليزى.

كيف إذن يمكن تفسير هذا التناقض؟

تفسير هذا التناقض يكون بالمحافظة عليه. فليس ثمة «تجريبية بحتة» ، ذلك أن التجربة فى حاجة إلى تنظيم ، والتنظيم فى حاجة إلى قوة رابطة هى العقل. ومبدأ لوك القائل بأن التجربة هى التى تنقش فى العقل الأفكار معناه الحقيقى عدم مجاوزة التجربة ، أى عدم مجاوزة ماهو طبيعى إلى ماهو فائق للطبيعى.

وهذا المعنى هو المطلوب فى تنظيم المجتمع. فأساس المجتمع عقد إرادى وتراض مشترك بين الناس. والغرض من هذا العقد الاجتماعى صيانة الحقوق الطبيعية ، ومنها حق الملكية. ومن ثم فالحق الإلهى للملك مرفوض بحكم أن هذا

النوع من الحق مجاوز لما هو طبيعى ، واستبعاد هذا الحق من شأنه أن يخول للشعب خلع الملك إذا خان العقد.

الثورة إذن مشروعة ، ومشروعيتها يلزم منها إحداث تعديل فى «المطلق» الذى يمنح الحق الإلهى للحاكم. إذ لم يعد الواقع المتطور قابلاً لهذا المطلق.

وبالفعل اندلعت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩. ومهدت لها فلسفات تأثرت بفلسفة لوك فوجدت نفسها ملزمة بالكشف عن «مطلق» آخر يكون كفيلاً باستيعاب الواقع المتطور. هذه الفلسفات «طبيعية» بالضرورة ، ظهرت عند من سموا «بالموسوعيين» يدعون إلى عدم جدوى المذاهب الميتافيزيقية والدينية ، ويعولون على المعرفة العلمية كمفتاح للتقدم والتطور. على رأس هؤلاء الموسوعيين دالامبير (١٧١٧ - ١٧٨٣) عالم رياضى وعضو أكاديمية العلوم. أشترك مع ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) فى إصدار «الموسوعة» غير أنه - أى «دالامبير» - آثر العزلة على أثر حملات اللاهوتيين. ومع ذلك لم يبق وحيداً ، إذ التف حوله طائفة من العلماء والفلاسفة من بينهم فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨). تأثر بفلسفة لوك فاقتنع بأن للعقل حدوداً ليس فى

مقدوره أن يتجاوزها. ومن ثمة فالمسيحية ، من حيث هى دين يتجاوز الحدود العقلية والطبيعية، مرفوضة. بيد أنه آمن بقوة تفوق قوة العقل الإنسانى ، أى قوة فائقة للطبيعة ، وأثبت وجودها بدليل العلل الغائية. يقول «حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوالبها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم الإنسانى أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الأعضاء» ويقول فى موضع آخر: «إن الكون يحيرنى ، ولايسعنى الاعتقاد أن توجد هذه الساعة ولايكون لها صانع».

بجانب الموسوعيين ظهر فلاسفة ماديون. من أبرزهم لامترى (١٧٠٩ - ١٧٥١). عرض نظريته المادية فى كتاب بعنوان «الإنسان آلة» ، الفكرة المحورية فيه أن المادة هى جوهر الوجود ، وأن كل مافى الكون آلة تحكمها قوانين الحركة. ومن ثمة فليس من اختلاف جوهرى بين أفعال الإنسان وأفعال الحيوان ، كلها أفعال آلية. ويبقى أن افتراض وجود إله هو «افتراض لالزوم له» على حد تعبير لابلاس. وبذلك تتسم المادية بإنكار المطلق الدينى. وتأسيس «مطلق طبيعى» اسمه المادة.

ومن شأن هذه النزعة الطبيعية أن تفسح المجال ليس فقطللعقل بل للعاطفة أيضاً من حيث أنها ظاهرة طبيعية فى الإنسان ليس من مبرر لمقاومتها أو كبتها كما أرتأى بعض فلاسفة العصر الوسيط. وقد روج جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٨٧٧) لأهمية العاطفة ، وأصبح من أبرز ممثلى الحركة الرومانتيكية. تحامل على العلوم من حيث هى نتاج عقلى ، وعلى الحضارة من حيث هى ثمرة من ثمرات هذه العلوم. ومن ثمة فالإنسان المتحضر ، فى رأى روسو ، فاسد.

وعلاج هذا الفساد كيف يكون؟

بالعودة إلى حال الطبيعة ، حال الإنسان قبل أن يتمدن، حال إنسان الغاب ، أى حال الإنسان حيث العقل تابع للإرادة.

ونسأل: هل هذه العودة ممكنة؟

يجيب روسو بأن ذلك محال. أما الممكن فهو حال المدينة كيف؟

ب«عقد اجتماعى» تكون الصدارة فيه للإرادة الكلية. وهذه الإرادة تتألف عندما يعدل كل فرد عن أنانيته وينزل عن حقوقه فيصبح الكل متساوين. وبذلك تكون الإرادة الكلية صادقة دائماً فى جميع أحكامها فترقى إلى مستوى

الإله ، ولاتقبل بجانبها أية سلطة دينية أخرى.

والنتيجة المحتومة إقرار «دين طبيعى» يقوم على تأليه المجتمع فيتطابق ماهو مطلق - أى الدين الطبيعى - مع ماهو نسبى - أى المجتمع -. ومن شأن هذا التطابق أن يمتنع معه التطور والتقدم ، وأن يلازمه «تسلط شمولى» يسقط الديمقراطية التى كان يدعو إليها روسو.

ولكن هل من تبرير لهذه النتيجة المحتومة؟

نعلم أن روسو هو واحد من أهل الفكر الذين مهدوا للثورة الفرنسية. ونعلم كذلك أن هذه الثورة إنما اندلعت لصالح الطبقة البورجوازية الصاعدة. وأن هذه الطبقة كانت فى صراع مرير مع الطبقة الإقطاعية وطبقة رجال الدين المساندة لها. فلعله كان يتصور أن القضاء على هذا الصراع لايتحقق إلابديكتاتورية رأس المال!

ذاعت آراء روسو وغيره من فلاسفة الثورة الفرنسية ، وانتشرت فى ألمانيا على التخصيص. وكانت ألمانيا ، وقتئذ ، تعانى من تحكم الطبقة الإقطاعية ممثلة فى الأمراء والنبلاء ورجال الكنيسة ، ومن التمزق الداخلى بين الإمارات والولايات ، وضعف الطبقة البورجوازية الصاعدة.

وانحاز أهل الفكر من التقدميين ، فى ألمانيا ، للثورة الفرنسية. غير أن أصحاب السلطة السياسية لم يلبثوا أن وجهوا إليهم اضطهاداً عنيفاً. إذ صدر أمر من الحكومة فى بفاريا سنة ١٧٨٤ بحل جماعة حركة «التنوير» التى كانت تطالب بالقضاء على النظام الملكى ، وعلى طبقة النبلاء المساندة له. وبعد انتخاب ليوبولد الثانى إمبراطوراً سنة ١٧٩٠ اشترط عليه رجال الكنيسة حماية العقيدة الدينية. وفى سنة ١٧٩٣ تقرر حرمان الطلاب من تأسيس جمعيات ، وأيدت هذا القرار كل من بروسيا وسكسونيا. وفرضت الرقابة على أساتذة الجامعات.

ونفرت الطبقات الشعبية ، فى ألمانيا ، من هذه الإجراءات التعسفية. ولم يكن فى إمكانها إلا المقاومة السلبية تجلت فى اللامبالاة إزاء الحرب التى نشبت بين فرنسا والدول الألمانية ، وعلى الأخص بروسيا والنمسا. رفض الشعب التطوع فى الجيوش المقاتلة ضد فرنسا فأصدرت الحكومة أمراً بالتجنيد الإجبارى.

وارتأى الفلاسفة التقدميون من الألمان أن الفكر هو الوسيلة الفعالة لتقويض النظام القائم.

وفى مقدمة هؤلاء كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فيلسوف ألمانيا على التخصيص ، وفيلسوف الإنسانية على الإطلاق.تأثر بمن سبقوه وجرى فى تيارهم ، وتيارهم يدور على «دين طبيعى» يستند على العقل الإنسانى ، و«عقد اجتماعى» يقوم على الإرادة الإنسانية. غير أن العقد الاجتماعى عند روسو وعند أصحاب الثورة الفرنسية قد تحول إلى مطلق وذلك بتأليه المجتمع. وبالتالى إلى إيجاد تطابق بين المطلق والنسبى. وهذا التطابق من شأنه أن يفضى إلى تسلط شمولى يقضى على الإرادة الإنسانية أساس العقد الاجتماعى.

المطلوب إذن القضاء على هذا التطابق. وهذا لن يتحقق إلا بأن يظل النسبى عند مستواه دون أن يرقى إلى مستوى المطلق. وفى نفس الوقت يكون النسبى على علاقة متواصلة بالمطلق. وعثر كانط على حل لهذا الإشكال دونه فى ثلاثة كتب رئيسية «نقد العقل الخالص» (١٧٨١) و«نقد العقل العملى» (١٧٨٨) و«الدين فى حدود العقل الخالص» (١٧٩٣).

فى الكتاب الأول يحدث كانط ثورة فى مجال الفلسفة

يشبهها بالثورة التى أحدثها كوبرنك فى علم الفلك. محصلة هذه الثورة أن الأشياء تدور حول الفكر ، ولايدور الفكر حولها.

تفصيل ذلك: أن التجربة ضرورية لكل معرفة ، غير أنها ليست كافية. وعدم الكفاية مردود إلى أن التجربة فى حاجة إلى تنظيم. والذى ينظم هو العقل بما لديه من معان يسميها كانط «مقولات». هذه المقولاتُ ليست مستفادة من التجربة، غير أنها - أى المقولات - لاتنطبق إلا على التجربة ، وليس فى إمكانها أن تتجاوز حدود التجربة.

ولماذا يكون هذا التجاوز محالاً؟

لأن المقولات جوفاء ، هى مجرد قوالب تصب فيها المادة الآتية من التجربة.

وبفضل هذين العنصرين: المقولة الجوفاء والمادة الحسية أو التجريبية تتألف الأحكام العلمية.

والأحكام العلمية تتميز بأنها كلية ضرورية. والمقولة هى السبب فى أن تكون هذه الأحكام كذلك.

مثال ذلك: ضوء الشمس يسخن الحجر. هذا الحكم علمى

لأنه كلى وضرورى ، وهو كذلك بفضل «مقولة العلية». وهذه المقولة ليست فى ضوء الشمس ولا فى الحجر ، وإنما هى فى العقل ، غير أنه ليس فى الإمكان استخدامها استخداماً «مشروعاً» إلا فى نطاق التجربة.

وهذه المشروعية لها نتيجة محتومة هى أن البرهان الذى يعتمد على مبدأ العلية لإثبات وجود الله هو برهان زائف ، لأن الله ليس موضوع تجربة.

وهنا يثير كانط سؤلاً هاماً: أليس من طريق آخر لإثبات وجود الله؟

جواب كانط بالإيجاب ، والطريق الآخر ، فى رأيه ، هو طريق الأخلاق. وهذا موضوع كتاب «نقد العقل العملى».

ويقصد كانط بالعقل العملى الإرادة. والإرادة قد تكون صالحة وقد لاتكون ، هى صالحة عندما نفعل بمقتضى «الواجب» دون ابتغاء منفعة أو اندفاع مع نزوة أورغبة.

والواجب ، من هذه الوجهة ، هو أمر مطلق. والأمر المطلق كلى بالضرورة لأنه قانون ، وخاصية القانون الكلية.

والأمر المطلق يصيغه كانط فى صور ثلاث:

الصيغة الأولى: «اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة» هذه الصيغة تفيد أن الفعل الأخلاقى يتميز بإمكان تعميمه ، مثال ذلك: هل يجوز للذى يضيق بالحياة أن ينتحر؟ إن مثل هذا الإنسان يريد أن يختصر حياته لأن آلامها تفوق لذاتها. فهو إذن يصدر هذا الحكم لأنه محب لذاته. ولكن هل حب الذات يصلح أن يكون قانوناً كلياً؟ إن هذه الصلاحية من شأنها أن تكون الحياة مناقضة لذاتها ، إذ هى - أى الحياة - تختصر ذاتها بالانتحار فى حين أن طبيعتها الاستطالة. الحكم بالانتحار إذن مناقض لنفسه فلا يمكن إطلاقاً تصوره على نحو كلى.

الصيغة الثانية: «اعمل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أى شخص آخر كغاية لاكوسيلة» وهذه الصيغة تعنى أن الفعل الأخلاقى غاية فى ذاته. مثال ذلك: هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده؟ كلا. إذ أن الإنسان ، عندئذ ، يعتبر الغير وسيلة لتحقيق أغراضه.

الصيغة الثالثة: «اعمل كما لوكنت مشرع القانون». وهذه الصيغة تؤلف بين الأولى والثانية فتنتهى إلى استقلال

الإرادة ، ذلك أن هذا الاستقلال هو الخاصية التى تجعل من الإرادة قانوناً لنفسها ، ومن ثم تكون حرة.

غير أن الحرية ليست متوافرة فى العالم الحسى المحيط بنا ، لأن الظواهر الحسية يحكمها مبدأ العلية ، أى تحكمها الضرورة ، والضرورة منافية للحرية. يبقى أن تقرير الحرية يفضى إلى إمكانية انتماء الإنسان إلى عالم آخر غير حسى ، أى عالم معقول.

إذن الحرية تفترض وجود عالم معقول

ونسأل : هل من مبرر لإفتراض هذا العالم المعقول؟

جواب كانط أن المبرر من هذا الإفتراض هو إثبات وجود الله وخلود الروح

فالفعل الأخلاقى «خير»بالضرورة لأن الخير هو مطابقة الإرادة للقانون الأخلاقى

غير أن الخير على نوعين : خير خلقى وخير حسى

الخير الخلقى هو الفضيلة ، والخير الحسى هو السعادة

ومركب الخيرين يسمى الخير الأعلى

وهنا يتساءل كانط: هل الخير الأعلى ممكن التحقيق فى

هذا العالم المحسوس؟

جواب كانط بالنفى

لماذا؟

لأنه ليس ثمة «علاقة علية» بين الفضيلة والسعادة.

فالفاضل ليس سعيداً بالضرورة. والعالم المحسوس لاتعنيه الفضيلة. والسعيد ليس فاضلاً بالضرورة ، بل إن طلب السعادة قد يفسد الفعل الأخلاقى.

غير أن الإنسان يشتهى تحقيق الخير الأعلى. فإذا لم يتحقق فى هذا العالم الحسى وهو لن يتحقق ، فلابد من افتراض عالم آخر مغاير للعالم الحسى ، أى عالم معقول ، يكون هو الضامن لتحقيق الخير الأعلى.

بيد أن هذا التحقق يفترض شرطين: أولهما أن يكون فى إمكان الإنسان مواصلة ترقية اللامتناهى فى عالم آخر ، بمعنى أن يستمر وجوده وأن تبقى شخصيته إلى الأبد ، وهو ما نسميه باسم خلود الروح. وثانيهما وجود «كائن عاقل» يكون هو علة الارتباط المعقول القائم بين الفضيلة والسعادة. وهذا الكائن العاقل لابد أن يكون هو ذاته حاصلاً على

القداسة والسعادة. وهذا الكائن هو الله.

إذن بفضل «الأخلاق» يثبت كانط حرية الإنسان وخلود الروح ووجود الله.

وهذه القضايا الثلاث من موضوعات الدين

إذن الدين يقوم على الأخلاق ، والعكس ليس بالصحيح.

وحيث إن الأخلاق واحدة لأنها تتصف بالكلية والضرورة، فالدين لابد أن يكون كذلك. ويبقى أن تعدد الأديان إنما يكون من حيث الشكل. أما من حيث المضمون فالدين واحد،لأنه يقوم على الفعل الأخلاقى وليس على أى شىء آخر من طقوس شكلية أو عبارات خارجية. يقول كانط «إن كل ما قد يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضاء الله - فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقى طيب فى حياته - إنما هو محض هذاء دينى ، أو مجرد عبادة زائفة لله». ومن أجل ذلك يؤول كانط الدين المسيحى تأويلاً رمزياً. خطيئة آدم ترمز إلى التعارض بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة ، والمسيح ليس إلاتعبيراً عن المثل الأعلى الأخلاقى الباطن فينا ، والإله المتجسد هو الفردوس الإلهى باطناً فينا. وهذه الرموز مطروحة فى كتاب «الدين فى حدود العقل

الخالص» وعند صدور الطبعة الكاملة (١٧٩٣) تلقى كانط خطاب لوم رسمى من وزير المعارف باسم الملك. ثم صدرت الأوامر إلى أساتذة جامعة كونجسبرج ، وهى الجامعة التى استقر فيها كانط ، بعدم تدريس الفلسفة الكانطية. الأمر الذى دفع كانط إلى إرسال خطاب يعتذر فيه إلى الملك فردريك وليم ، ويتعهد بعدم الكتابة فى الدين بصفته «تابعاً جد أمين لجلالة الملك». وهذه العبارة قصد منها كانط أن تعهده مؤقت بحياة الملك. وبالفعل عاد إلى الكتابة فى المسائل الدينية بعد وفاة الملك سنة ١٧٩٧ ، ونشر فى العام التالى مؤلفاً بعنوان «صراع الملكات» أكد فيه استقلال العقل والأساس الخلقى للدين.

ونسأل بعد ذلك: ماالنتائج المترتبة على فلسفة كانط؟

يترتب عليها أن «العقد الاجتماعى» لايقوم على القانون الخلقى لأن المجتمع يدور فى فلك العالم الحسى. والعالم الحسى برىء من القانون الخلقى. وأغلب الظن أن هذا تبرير لما شاع فى الثورة الفرنسية من أفعال وحشية.

ويترتب عليها كذلك أن «العقد الاجتماعى» لايستند على الدين ، لأن الدين يعتمد على الأخلاق. واستبعاد الأخلاق من تنظيم المجتمع استبعاد للدين فى ذات الوقت. وهذا إيحاء للناس بعدم تأليه المجتمع. ومن ثمة تعود المسافة مرة أخرى

بين المطلق والنسبى فيمتنع التطابق بينهما دون أن يمتنع تطلع النسبى إلى المطلق ، بمعنى أن القانون الخلقى ممتنع التحقق فى مجال النسبى ، ولكنه ممكن التحقق فى مجال المطلق.

والتفت هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) ، وهو من الفلاسفة الألمان ، إلى هذا الديالكتيك الكنطى القائم بين المطلق والنسبى. والتفت كذلك إلى ألمانيا وهى منقسمة إلى ثمان وثلاثين حكومة ، وواقعة تحت سيطرة نابليون. وقرر أن يستعين بالديالكتيك فى فهم العصر الذى يعيش فيه. والعصر الذى يعيش فيه يدعو «للقومية».

وهنا يثار سؤال: ما هو مضمون هذه الدعوة القومية؟ وفى عبارة أخرى نقول: هل الدعوة القومية لصالح الطبقة الإقطاعية. طبقة الأمراء والنبلاء أم لصالح الطبقة البورجوازية الصاعدة؟

واختار هيجل الدعوة للقومية من أجل تدعيم الطبقة القائمة ، وليست الصاعدة. والذى ألزم هيجل بهذا الاختيار رغبته العارمة فى أن يكون «فيلسوف الدولة».

ولتبرير هذا الاختيار اتخذ من الديالكتيك منهجاً للتفكير.

والديالكتيك ، عنده ، يدور على مبدأين: التناقض والتغير.

فكل «فكرة» تنطوى على ما يناقضها ، ومن شأن هذا التناقض أن يحدث تغيراً فى الفكرة. وهذا التغير من شأنه أن ينقل الذهن إلى فكرة ثالثة تجمع بين الفكرة الأولى ونقيضها ، والفكرة الجديدة ، بدورها ، تنطوى على مايناقضها ، ومن ثمة ينطبق عليها منهج الديالكتيك.

والفكرة ماذا تعنى؟

هى «حالة من حالات الوعى». غير أن الفكرة ليست واعية بذاتها منذ البداية ، ولهذا فإنها تتطلع إلى أن تصير واعية.

والفكرة ، عندما تصير واعية ، ماذا تكون؟

تكون روحاً مطلقاً. ولكنها لن تصير كذلك إلا بعد سلسلة من التحولات والتطورات طبقاً لقوانين الديالكتيك.

وكل هذا يعنى أن الفكرة «وجود». والوجود صفة مشتركة بين جميع الموجودات المتنافرة: الدائرة وجود ، والنبات وجود ، والإنسان وجود. والنتيجة أن معنى الوجود

غير محدد وغير متعين. وماهو غير محدد وغير متعين فكأنه ليس وجوداً ، وبالتالى فإن الوجود ينطوى على «اللاوجود».

لدينا إذن فكرتان متناقضتان «الوجود» و«اللاوجود» فما هى الفكرة الثالثة التى تجمع بينهما. يقول هيجل إنها «الموجود».

وبما أن الموجود يجمع بين الوجود واللاوجود ، أى يجمع بين نقيضين فهو إذن متغير، لأن التناقض هو أساس التغير.

والموجودات على اختلافها تكون «الطبيعة» أو عالم المادة ، والمادة نقيض الروح. وعند هيجل الروح هو الأصل وليس المادة. وبما أن الروح هو الأصل وهو البداية إذن فهو مطلق ، أى هو الله.

و«الروح المطلق» يكون على وعى بذاته من خلال تجلياته. وهو ، فى البداية ، يتجلى فى الطبيعة ، والطبيعة ليست هى التجلى الوحيد للروح لسبب بسيط وهو أن الطبيعة نقيض الروح. والمنهج الديالكتيكى يشترط ضرورة تجاوز المتناقضات. وهذه المجاوزة تتم بفضل التاريخ.

ونسأل: ما التاريخ عند هيجل؟

جواب: هو التقدم فى الإدراك الواعى للحرية ، وهذا التقدم يخضع لقوانين الديالكتيك.

إذن تحقق الحرية «ضرورى»

والضرورة تفيد أن للحرية قانوناً يحكمها. ومن ثمة يكون من العبث تعليل أحداث التاريخ بالصدفة أو الهوى أو العظمة الذاتية.

وهنا يثار سؤال: مادور الفرد والمجتمع والدولة فى صنع التاريخ؟

جواب هيجل أن لكل واحد من هؤلاء دوره. صحيح أن لكل واحد غاية يسعى لتحقيقها ، ولكنه أداة ووسيلة لدى الروح المطلق لكى يحقق وعيه الكامل فى نهاية المطاف.

فالفرد أنانى ، والأنانية لاتخضع لقانون. إذن القانون نقيض الأنانية. ومع ذلك فإنه من النقيضين يتكون المجتمع ، لأن القانون هو أصل العقد الاجتماعى ، وهو المنظم للأنانية.

ولكن الروح المطلق لايتحقق تماماً فى الفرد ، لأنه أنانى ، ولايتحقق تماماً فى المجتمع كذلك ، لأن المجتمع يلزم الفرد باحترام القانون فى حين أن الفرد ينبغى أن يلتزم باطنياً

بالقانون. والدولة هى المؤسسة التى يشعر فيها الفرد بأنه ليس جزءاً قائماً بذاته ، وليس جزءاً ملتصقاً بأجزاء أخرى ، وإنما هو جزء من الكل.

وهنا يقرر هيجل أن المطلق يتجسد فى الدولة على الإطلاق ، وفى الدولة البروسية على التخصيص.

ونسأل: لماذا الدولة البروسية على التخصيص؟

جواب هيجل أن الروح المطلق يتحقق فى الفلسفة تمام التحقق ، وهو يقصد هنا الفلسفة الألمانية على الإطلاق ، وفلسفته هو على التخصيص ، ذلك أن الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة. وفلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح. والفلسفة الألمانية تجمع بينهما فى وحدة عليا.

وهكذا يتطابق المطلق مع النسبى تطابقاً تاماً ، ويتبع هذا التطابق بالضرورة اتجاه إلى الاستبداد أوالتسلط الشمولى من الدولة نحو الفرد. ويتبع هذا التطابق كذلك أن هيجل هو «فيلسوف الدولة» وبذلك يقف هيجل ضد التطور الاجتماعى.

غير أن الموقف ميئوس منه. فالتطور الاجتماعى أمر لابد منه. ودليلنا على ذلك قيام الثورات عام ١٨٤٨. فى

هذا العام قامت ثورة فى النمسا ، وفى عهد مترنخ ، بسبب تمتع النبلاء بامتيازات صارخة: إعفاء من الخدمة العسكرية ، واستثناء من الضرائب ، يصاحب هذا كله اضطهاد للفلاحين. وفى نفس العام تكونت فى فينا لجنة مركزية للدفاع عن حقوق الشعب يساعدها برلمان منتخب ، فألغيت السخرة والفوارق القانونية بين النبلاء والعامة. وفى بروسيا كذلك قامت ثورة أرغمت الملك فردريك الرابع على إجراء بعض الإصلاحات الاجتماعية.

ورغم أن هذه الثورات قد أصيبت بنكسة إلاأن لها دلالة، ودلالتها رمز على رفض تجميد التطور الاجتماعى.

وقد صاحب هذه الفورات اتجاهات دينية وعلمية تحررية تريد إحداث تغيير فى المطلق الدينى. وفى مقدمة هذه الاتجاهات «نظرية التطور» لدارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢) وقد طرحها فى كتاب «أصل الأنواع» (١٨٥٩). وبعد اثنى عشر عاماً أصدر مؤلفاً بعنوان «تسلسل الإنسان» أثار فيه مسألة أصل الإنسان ، وكان قد تركها معلقة فى الكتاب الأول. وفى رأى دارون أن الفارق بين الإنسان والحيوان هو فارق فى الكم وليس فارقاً فى الكيف. وسبب ذلك أن دارون لايفرق بين

العقل والحس. فمن يملك الحس يملك العقل. والحيوان عنده حس ، إذن فهو عنده عقل. ويترتب على هذا أنه يمكن القول بأن الكائنات الحية على اختلافها إنما صدرت عن أصل واحد ، وأن بقاء بعض الكائنات وتطوره إنما يتم بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح.

والنتيجة المحتومة أن القيم الدينية والأخلاقية يمكن تفسيرها بيولوجياً طبقاً لقانون الانتخاب الطبيعى. مثال ذلك: محبة الوالدين لذريتهم تنشأ وتنمو من أجل المحافظة على النوع الإنسانى. والقول بعد ذلك بالعناية الإلهية فى حاجة إلى إعادة نظر. وداروين لايقطع برفض هذا القول ، ولكنه يقف عند حد «اللاأدرية» بمعنى أنه لايدرى لأن «المسألة خارجة عن نطاق العقل».

وانتشرت هذه النظرية البيولوجية فى إنجلترا لأنها تتفق مع الثورة الصناعية التى تتميز بتحكم الروح الفردية والمغامرة وعدم تدخل الحكومة.

وفى هذا المناخ الفكرى والاجتماعى عاش كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣): ثورات اجتماعية واقتصادية بعضها يصاب بالنكسة ، وبعضها الآخر لايصاب فيتقدم إلى الأمام.

ويلازم هذه الثورات اتجاهات تحررية واتجاهات تزمتية عقائدية

ويتساءل كارل ماركس: هل من تفسير لهذه المتناقضات

ويجد نفسه فى مواجهة الديالكتيك الهيجلى ، فيقبله من حيث الشكل أو التكنيك ، ويرفضه من حيث المضمون ، تفصيل ذلك: إن الديالكتيك يفيد أن التطور مردود إلى أن أية فكرة إنما تنطوى على مايناقضها ، وهذا التناقض هو الذى يدفع الفكرة ونقيضها إلى فكرة ثالثة تؤلف بينهما. وهذا مقبول.

والديالكتيك ، من جهة أخرى ، له مضمون روحى ، بمعنى أن الروح المطلق هو الأصل والبداية فى التطور. وهذا مرفوض من ماركس. فماركس يرى أن الديالكتيك الهيجلى «مقلوب رأساً على عقب ، ويجب أن نقلبه من جديد» فالمادة هى الموجود الحقيقى ، وهى فى حركة متواصلة ، وحركتها محكومة بقوانين الديالكتيك. ثم يطبق ماركس هذا المبدأ على التاريخ الإنسانى فماذا يرى؟

يرى أن التاريخ عبارة عن صراع الإنسان ضد الطبيعة. وبفضل هذا الصراع تنشأ الأنظمة الاجتماعية. والنظام الاجتماعى يقوم على النظام الطبقى ، بمعنى أن المجتمع جملة

طبقات ، وأن هذه الطبقات فى صراع.

فى بداية التاريخ الإنسانى كان النظام شيوعياً ، ولم يكن ثمة طبقات. ثم نشأت الطبقات بفضل ظاهرة تقسيم العمل فتحول المجتمع الشيوعى إلى مجتمع عبودى. والصراع فى هذا المجتمع يدور بين السادة والعبيد ، الأمر الذى يؤدى إلى نظام جديد هو النظام الإقطاعى يمتاز عن سابقه بتحرير رقيق الأرض والعمال الزراعيين. غير أن الصراع ، عندئذ ، يقوم بين الإقطاعيين والفلاحين فتنشأ طبقة جديدة هى طبقة أصحاب الحرف اليدوية تتطور إلى أصحاب رؤوس الأموال بحكم الثورة الصناعية وظهور الصناعة الآلية. وفى مقابل الطبقة الرأسمالية تنشأ طبقة البروليتاريا ويقوم بينهما صراع ينتهى إلى الانتقال إلى النظام الاشتراكى.

والنتيجة المحتومة أن التاريخ البشرى ليس إلا تاريخ الصراع الطبقى.

ونسأل: ما الذى يحدد هذا الصراع؟

يجيب ماركس بأنه «قوى الإنتاج» و «علاقات الإنتاج».

وماذا تعنى قوى الإنتاج؟

تعنى الموارد الطبيعية والآلات والعمل.

وماذا تفيد علاقات الإنتاج؟

تفيد أن العلاقات الاجتماعية إنما تتحدد بفضل قوى الإنتاج. ومن ثم تتصف هذه العلاقات بأنها إنتاجية. وهذه العلاقات ، بدورها ، تؤثر فى تكوين القيم الاجتماعية والخلقية والدينية. وهذه القيم ، فى رأى ماركس ، تمثل «القشرة الفوقية» للنظام الاقتصادى.

والنتيجة المحتومة أن تغيير قوى الإنتاج يؤدى إلى تغيير القيم. والذى يملك هذه القوى هو الذى يستطيع أن يتحكم فى القيم ويغيرها.

التاريخ إذن ليس من صنع الروح المطلق ، كما يتصور هيجل ، وإنما هو من صنع البشر بشرط أن تتم هذه الصنعة فى ظروف اقتصادية. وهى ظروف ضرورية وإن لم تكن كافية. وعدم كفايتها مردود إلى لزوم توافر عنصر آخر هو الوعى الإنسانى. فمن غير وعى يكون من المحال تغيير النظام الاجتماعى تغييراً جذرياً.

وهكذا يقف ماركس معارضاً لمطلق فوقى يتجاوز الحدود الإنسانية ، وداعياً لمطلق مادى يؤلف فيه بين المادة والفكر

بشرط أن تكون الصدارة للمادة. ومن شأن هذا المطلق أن يدفع الطبقات المظلومة إلى الثورة ، أى أنه مطلق على مستوى الفعل وليس على مستوى التأمل والمشاهدة. وماركس فى هذا يتفق مع شعاره القائل بأن الفلسفة الحقة ينبغى أن تهدف إلى تغيير العالم وليس إلى فهمه أو تفسيره.

وبفضل هذا المطلق الماركسى استطاع أصحاب الثورة الروسية فى أكتوبر ١٩١٧ أن يحدثوا تغييراً جذرياً فى المجتمع الروسى وذلك بالقضاء على التخلف والإقطاع وتأسيس دولة اشتراكية.

ولم يكن من المعقول أن تقف المطلقات الأخرى مكتوفة الأيدى أمام هذا المطلق الجديد. ولم يكن من المقبول أيضاً أن تقف هذه المطلقات بلا سند فلسفى يبررها. ودليلنا على ذلك المذاهب الفلسفية التى ذاعت فى العالم الغربى وفى الولايات المتحدة الأمريكية.

فى العالم الغربى انتشرت نزعة وضعية كان قد دعا إليها الفيلسوف الفرنسى أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) تقرر التطور ولكن من غير سند على صراع طبقى ، وتؤله العلم

الاجتماعى ولكن بعد أن سلبه القدرة على إحداث الثورة. ذلك أن المطلوب هو تثبيت الثورة الفرنسية لتدعيم الطبقة البورجوازية الصاعدة. ولهذا كان كونت يلح على ضرورة «النظام». وفكرة النظام هى الفكرة الأساسية فى علم الاجتماع السكونى Sociologie Statique. وهذه الفكرة تستبعد فكرة الثورة ، ولهذا فإن «فكرة التقدم» التى يدور عليها علم الاجتماع الديناميكى S.Dynamique تنافى فكرة الثورة ، وتطرح كبديل لها - أى فكرة الثورة - فكرة «الإصلاح» التى تستند على التعاون والتآزر وليس على الصراع والتناحر. ومن أجل ذلك ينكر كونت فكرة «الحق» ويلح على قبول فكرة «الواجب». فكل فرد عليه واجبات إزاء المجتمع ، وليس له حقوق إزاء أحد. والنتيجة المحتومة - كما يقرر كونت - أن أصحاب رؤوس الأموال هم أخيار إذا عرفوا واجبهم وأدوه كما ينبغى أن يكون. غير أن تأدية هذا الواجب لن تتحقق من غير سند أخلاقى ، لهذا يرفع كونت الأخلاق إلى مستوى المطلق ويعول عليها فى تأسيس المجتمع.

وتبنت هذه الدعوة الوضعية المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى أسسها إميل دوركيم (١٨٥٧-١٩١٧) وتابعه ليفى بريل

(١٨٥٧ - ١٩٣٩) ، تأخذ هذه المدرسة على كونت خروجه على الفلسفة الوضعية بسبب دعوته إلى مطلق أخلاقى. ذلك أن الوضعية اتجاه فكرى يقنع بما هو كائن ويفسره ، ويرفض ماينبغى أن يكون. ويترتب على هذه القناعة تساوى القيم ، فلا فضل لقيمة على أخرى ، ولهذا يؤسس ليفى بريل علماً وضعياً للأخلاق يسميه «علم العادات الأخلاقية» يكتفى بملاحظة القيم الأخلاقية وينتهى إلى أنها تختلف باختلافات المجتمعات ، وأنها جميعاً طبيعية. ومن شأن هذا الاتجاه أن يفضى إلى مايمكن تسميته «بالشك الخلقى» أى فقدان الحماسة لأية قيمة خلقية ، الأمر الذى يؤدى إلى الحفاظ على النظام الاجتماعى القائم ، أى النظام الرأسمالى فى المجتمع الفرنسى وفى غيره من المجتمعات المشابهة له.

ولهذا لم تقتصر الدعوة الوضعية على فرنسا وإنما امتدت إلى إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية.

فى إنجلترا تبنى الدعوة هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) فهو يذهب إلى استبعاد فكرة المطلق.

لماذا؟

لأن المعرفة الإنسانية ، فى رأيه ، تقف عند حد الظواهر

الحسية والتجريبية.

والنتيجة ماذا تكون؟

أن الفكر نسبى بالضرورة

والنسبية ماذا تعنى؟

تعنى أننا لاندرك أية فكرة إلا بمعارضتها بفكرة أخرى مختلفة عنها أوشبيهة بها ، وبالتالى لايمكن إدراك المطلق لأنه لايوجد شىء خارج عن المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه.

ولكن إذا كنا لاتستطيع إدراك المطلق فهل معنى ذلك أنه غير موجود؟

جواب سبنسر: لاأحد يدرى

العلم إذن موضوعه النسبى وليس المطلق

ونسأل: وما النسبى؟

هو الواقعى

وما الواقع؟

إنه متطور

وقانون التطور ماذا يكون؟

بقاء الأصلح وهو الأقوى

والنتيجة المحتومة تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء. وهذه النتيجة هى أساس تقدم النظام الرأسمالى. ولهذا كان من المألوف أن «يرضى قسم كبير من أوربا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بأن يستمد إلهامه وإرشاده من هذا الفيلسوف» على حد قول المؤرخ الإنجليزى فيشر فى كتابه «تاريخ أوربا فى العصر الحديث».

وفى الولايات المتحدة الأمريكية ذاعت النزعة الوضعية. والذى أدى إلى ذيوعها هو التاريخ الاجتماعى والاقتصادى لهذه البلاد ابتداء من إعلان الاستقلال سنة ١٧٧٦. فقد كان الشعار السائد أن أمريكا هى أرض «الدولار» فلم يحرم العرف العام على أى مواطن أمريكى جمع الدولارات وتكديس الثروات.

واتخذت النزعة الوضعية شكلاً جديداً اسمه «البرجماتية» ممثلة فى شارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) ووليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) ومتطورة إلى «وسلية» -stru mentalism عند جون ديوى (١٨٥٩- ١٩٥٢).

فى الأصل اللغوى البرجماتية تفيد «ماهو عملى» واللفظ من وضع بيرس.

وماهو عملى هو تجريبى بالضرورة.

ولكن أية تجريبية تلك التى يقصدها بيرس؟

إن التجريبية ، عنده ، لاتقف عند حد الحس. ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبية وذاتية ، بمعنى أنه يخص الذات المفردة ، ومن ثم تكون الحقيقة أمراً محالاً.

غير أن الحقيقة ممكنة فى رأى بيرس.

وإمكان الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة. وعنوان كتابه «تثبيت الاعتقاد» (١٨٧٧) دليل على هذا الإمكان .

ونسأل: ما «الاعتقاد»؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساساً للقيام بعمل. ولهذا فإن الاعتقاد مرتبط بالضرورة «بنتائج عملية».

ولكن ماذا يحدث عندما يأتى الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقعه؟

بزوغ «الشك» ليس إلا.

وماذا يترتب على الشك؟

«بحث» عن بديل لهذا الاعتقاد. ويظل هذا البحث قائماً

حتى نعثر على بديل.

ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة للكشف عن الاعتقاد والبحث عند بيرس هو المنهج العلمى.

والنتيجة بعد هذا ماذا تكون؟

أن الاعتقاد نسبى بحكم قابليته للتغير. وهذه النسبية رد فعل ضد النزعة التزمتية أو القطعية Dogmatism التى كانت تسيطر على أوربا ، وكانت من عوامل هجرة الأوربيين إلى العالم الجديد.

وأن الاعتقاد ليس مطلقاً بحكم أنه غير مجاوز للتجربة.

وهكذا يكون منطق المذهب عند بيرس مناقضاً لمقصده.

وآثر وليم جيمس أن يسير مع المنطق دون المقصد فربط بوضوح بين الحقيقة من جهة ، والذاتية والنفعية والفردية من جهة أخرى ، خاصة وأن جيمس عاش فى الفترة التى استكملت فيها أمريكا نظامها الرأسمالى. وهو نظام يقوم ، فى بدايته ، على تمجيد الذاتية بفضل مبدأ المنافسة الحرة.

فالبرجماتية ، عند جيمس ، تتخذ من «العمل» مقياساً للحقيقة. فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة. ومعنى ذلك

أن النفع والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أورفضها.

والعمل منظوراً إليه من زاوية النفع والضرر لايمكن أن يصلح مقياساً موضوعياً. إذن هو مقياس ذاتى.

والذاتية تعنى أن الخبرات متباينة. والتباين ، هنا ، لايمكن أن يرقى إلى مستوى الوحدة ، لأن إدراك الوحدة يستلزم أن يكون المقياس موضوعياً.

إذن التباين يظل عند مستوى «الكثرة». ولهذا يبدو العالم أمام البرجماتى وكأنه «كثرى» Pluralistic

ويلزم من الكثرية إنكار المطلق.

وذات يوم كان جيمس يتحدث مع أحد أصدقائه عن المذاهب التصورية ، ومن مميزاتها تقرير المطلق ، فإذا بجيمس يصيح فى وجه هذا الصديق قائلاً: ملعون هذا المطلق!

البرجماتية إذن تقبل الكون وهو فى حالة تشتت وتمزق وتفسخ ، وحدات جزئية من المحال إدماجها فى إطار كلى. ويترتب على ذلك أن من حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التى تستهويه.

والبرجماتية ، بهذا المعنى ، ليست إلا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالي في بكارته الأولى.

غير أن الرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة لايمكن أن يكتب لها الاستقرار. فالمنافسة الحرة غير المقيدة تضر ، في نهاية أمرها ، بالمشروعات الخاصة. الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة تكتلها واتحادها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فتنتهي الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار التي يتم فيها تقسيم العالم بين الاحتكارات الدولية الكبرى. وتسمى هذه المرحلة بالإمبريالية. ومعنى ذلك أن الإمبريالية هي رأسمالية احتكارية يتم فيها تركيز الإنتاج وتصدير رؤوس الأموال إلى الخارج وتكوين احتكارات دولية، وتقسيم العالم إلى مناطق نفوذ.

ويلزم من هذا التطور للهيكل الاقتصادي للرأسمالية تغيير في الفكر الفلسفي البرجماتي. فبدلاً من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة ، وبدلاً من مطلقات متكثرة يقوم «مطلق واحد».

ووسيلة ديوي تعبير فلسفي رائع عن هذا التغيير. ويأخذ من البرجماتية فكرة «العمل» كمقياس للحقيقة ،

ويأخذ من هيجل الروح المطلق فى صياغة جديدة هى «الكليات الموحدة» والعملية العقلية ليست إلا وسيلة للوصول إلى هذه الكليات من خلال الخبرة.

ولهذا يعترض ديوى على المذهبين التصورى والمادى ، المذهب التصورى Idealism يرد الواقع إلى الفكر ، والمذهب المادى يرد الروح إلى المادة. غير أن كلا من المذهبين لايبين لنا الأسباب التى تؤدى إلى الثنائية بين الواقع والفكر أو بين الروح والمادة.

ومرد هذا العيب ، عند كل من المذهبين ، هو فى الفصل بين المعرفة والخبرة ، واعتبار التفكير عملية ثابتة أو «لقطة» فى صورة فوتوغرافية.

ونسأل: ماذا يعنى ديوى بالخبرة؟

إنها بصيرة تقوم على الفهم والإدراك. والفهم هو إدراك العلاقات بين الأشياء. وهذا الإدراك لايساعدنا فقط على فهم الحاضر وإنما على التحكم فى المستقبل.

وإدراك العلاقات إذن ليس غاية فى ذاته ، وإنما هو وسيلة إلى غاية. والاتصال قائم بين الوسائل والغايات. ومن شأن الاتصال أن يناقض الكثرة ويتجه إلى الوحدة.

والوحدة المنشودة ليست مفارقة للخبرة ، وإنما هى محايثة لها.

ولهذا يرفض ديوى «ما هو فائق للطبيعة» أو «ما هو لاهوتى» ويقف عند «ما هو طبيعى» ولهذا فإن المطلق المنشود ، من خلال الوحدة ، هو «مطلق طبيعى». ومن هنا يرفض ديوى الاقتصار على دين من الأديان ويعلن إيماناً واحداً مشتركاً لبنى الإنسان. يقول فى ختام كتابه «إيمان مشترك»: نحن نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضى السحيق ، وهى إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة. إن الأمور العزيزة علينا فى الحضارة ليست من صنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة ، والتى نكون حلقة من حلقاتها. ومهمتنا هى مسئولية حفظ تراث القيم الذى تلقيناه ، ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر منا إيماناً وأيسر تناولاً وأعظم انتشاراً مما تلقيناه. وفى هذا تقوم جميع العناصر لإيمان دينى لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس. وقد كان مثل هذا الإيمان فى صميم القلوب الإيمان المشترك لبنى الإنسان. ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان من

السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق».

ونسأل: هل من صلة بين هذا المطلق الذى ينادي به ديوى وبين الوضع الراهن للرأسمالية فى مرحلتها الاحتكارية؟

إن من شأن الاحتكارتصدير رؤوس الأموال. وهذا التصدير يتطلب التحكم فى الأسواق الخارجية تحكماً تسلطياً حتى لاتتمرد على هذا النوع من الاستغلال الاقتصادى. ولهذا فإن الاحتكارية فى حاجة إلى أيديولوجية تروج لإزالة الفوارق والفواصل من جهة ، وإلى تجميد الأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى ، وليس فى الإمكان توفير الإزالة والتجميد إلا بأن ترقى الأيديولوجية المطلوبة إلى مستوى المطلق. ومن خلال المطلق يمكن خلق ضمان لبقاء التسلط.

وقد وجدت الاحتكارية فى فلسفة ديوى إمكانية تحقيق إزالة الفوارق فتبنت هذه الفلسفة وروجت لها فى كل مكان. وكان لابد بعد ذلك من إيجاد منظمات دينية تحيل هذه الفلسفة إلى مطلق دينى. غير أن هذه الإحالة تتطلب كخطوة أولى تذويب الفوارق بين أصحاب المعتقد الواحد ، وكخطوة ثانية تذويب الفوارق بين المعتقدات كلها.

ومن أجل تحقيق الخطوة الأولى تشكلت منظمات دينية

فى المسيحية باسم «مجلس الكنائس العالمى» وفى الإسلام باسم «الحلف الإسلامى» أو «المؤتمر الإسلامى».

والحلف الإسلامى وليد الساعة أما مجلس الكنائس العالمى فقد تم تأسيسه عام ١٩٤٨ ولهذا نقصر الحديث عليه.

وقد عقد هذا المجلس عدة مؤتمرات ابتداء من عام ١٩٤٨ حتى عام ١٩٦٦ بعضها انصب على إمكانية تذويب الفوارق بين الطوائف المسيحية، والبعض الآخر انصب على دراسة «مناطق التغير الاجتماعى السريع» وقد حصرها فى قارات ثلاث: أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ودور الكنائس فى هذه المناطق.

وفى عام ١٩٥٥ قدم المليونير الأمريكى جون روكفلر «منحة» لهذا المجلس من أجل دراسة هذه المناطق. وتفرغت «لجنة الكنيسة والمجتمع» -وهى إحدى لجان هذا المجلس لهذه المهمة- بقيادة رئيسها بول أبرخت. وفى عام ١٩٦١ أصدر هذا المفكر كتاباً بعنوان «الكنائس والتغير الاجتماعى السريع» يجمل فيه مايقصده مجلس الكنائس والتغير الاجتماعى السريع» فى القارات الثلاث، ويبين الدور الذى ينبغى أن

تقوم به الكنائس الموجودة فى هذه المناطق.

يقول أبرخت إن التغير الاجتماعى السريع يدور على التصنيع والهجرة من الريف إلى المدينة وما يتبع كل هذا من آثار اجتماعية واقتصادية وأخلاقية.

أما مهمة الكنائس فتدور على الكشف عن حكم الله فى هذا التغير.

فما هو حكم الله؟

يعلن أبرخت صراحة- وهذا الإعلان ليس تعبيراً عن رأى أبرخت وإنما هو تعبير عن رأى المجلس- أن حكم الله يرفض هذا التغير الاجتماعى السريع الحادث فى الدول النامية.

ونسأل: لماذا؟

يجيب أبرخت بأن هذا التغير مرفوض دينيًا بحكم أنه يقوم على التصنيع، والتصنيع رجس من عمل الشيطان لسببين:

السبب الأول أنه تحكم الصانع فى الآلة يملؤه غروراً فينظر إلى ذاته كأنه هو الخالق.

والسبب الثانى أن التصنيع يؤدى إلى وفرة فى المال.

وهذه الوفرة ضارة باعتبار أن المال أساس كل الشرور.

وهذا هو مايقرره مؤتمر أرنولد زهان المنعقد عام١٩٥٦، ومؤتمر تسالونيكى عام١٩٥٦، وهى من مؤتمرات المجلس والهجرة من الريف إلى المدينة من مستلزمات حركة التصنيع. غير أن هذه الهجرة تؤدى إلى أخطار جسيمة. فالعقائد الموروثة تتراجع إلى الوراء. وعلاقة الإنسان بربه تصاب بالضعف والتفكك. ولهذا يدعو المجلس الكنائس إلى ضرورة التدخل لوقف هذه الهجرة.

ولنا على هذه القرارات تعليق. فالمعروف عن مناطق التغير الاجتماعى السريع أنها تميل إلى الأخذ بالأسلوب الاشتراكى فى معالجة مسألة التنمية الاقتصادية. وهذا الأسلوب مناقض للأسلوب الرأسمالى.

لهذا من المألوف أن تفطن الرأسمالية، ممثلة فى شخص روكفلر، إلى ضرورة الدفاع عن كيانها إزاء المد الاشتراكى فى القارات الثلاث. ومن أساليب الدفاع تصدير «مطلق ريفى» تحجر به عملية التغير الاجتماعى السريع.

ونسأل: كيف يمكن أن يتحقق هذا التحجر؟

جوابنا أن هذا التحجر يتحقق عندما تسلم مناطق التغير

الاجتماعى السريع ذات الأسلوب الاشتراكى بأن ثمة تناقضاً بين الدين والاشتراكية. والذى يساعد على إبراز هذا التناقض التلازم القائم بين الاشتراكية على الإطلاق والاشتراكية الماركسية على التخصيص. فليس فى الإمكان استبعاد الفكر الماركسى عند الأخذ بالحل الاشتراكى.

فهل من سبيل إلى إزالة هذا التناقض؟

ليس من حل إلا تطوير الفكر الماركسى.

والحوار الدائر بين الفاتيكان والماركسيين من شأنه أن يحدث تطويراً ما. وقد تحقق هذا الحوار عندما أنشأ الفاتيكان أمانة خاصة، من أجل الذين رفضوا المطلق اللاهوتى، برياسة أسقف فيينا الكاردينال كونج. وفى سالزبورج نظمت جمعية القديس بولس حواراً بين اللاهوتيين وأقطاب الفكر الماركسى فى الفترة مابين ٢٦ أبريل إلى ٣مايو١٩٦٥. وقال روجيه جارودى، عضو المكتب السياسى للحزب الشيوعى الفرنسى:

«لقد تعلم كل منا فى هذا الاجتماع أن يسجل أجوبة الآخرين. وفى عصر الذرة ينبغى أن يتغلب الحوار على العنف» وأعلن الفيلسوف الماركسى جيلبر مورى فى كلمته

أن «قول الماركسيين بأن الدين مقولة أيديولوجية لاينطوى على أى استخفاف. فكل وعى اجتماعى، بما فى ذلك وعى الماركسيين هو انعكاس للعلاقات الاجتماعية القائمة. إن الدين والكنيسة والمؤمنين ليس فى الإمكان اعتبارهم قوة سلبية. فهم يلعبون دوراً فعالاً فى النضال من أجل السلم والتقدم».

وأكد ريدنج، وهو أحد المشتركين فى حركة الكهنة العمال أن تصوير الشيوعية للمستقبل إنما هو تصوير رائع إذ هى تنفح الإنسانية بأمل جديد تجاه الرأسمالية السيئة ذات الاتجاه المحافظ وجموح السباق الأنانى نحو الربح. ومن هنا مصدر قوة الشيوعية المثيرة للحماس.

غير أن هذا الحوار لن يكون مثمراً وخصباً ما لم يلتفت إلى تطوير آخر أحدثه فيلسوف العصر: جان بول سارتر عندما عقد قراناً بين الماركسية والوجودية فى كتاب صدر له عام ١٩٦٠ بعنوان «نقد العقل الديالكتيكى» فى ٧٥٥ من القطع الكبير. فى هذا المؤلف الضخم يرى سارتر أن الذوبان يمكن أن يتم بين الوجودية والماركسية. والغريب فى هذه الرؤية أنها على غير الشائع والمألوف.

فمن الشائع أن كلا من الوجودية والماركسية يعادى الآخر. فالوجودية ترى أن الفرد غاية فى ذاته وليس وسيلة. ولهذا فهى تثور على طغيان الجماعة سواء تمثل هذا الطغيان فى صورة سلطة دينية أو سلطة فكرية. ثم هى بعد ذلك وفوق ذلك ضد دعاة «التمذهب» لأنها ترى أن المذاهب تقيد الأفكار بتطبيقها على كل شئ وهى لاتنطبق أبداً عليها إلا إذا لجأ أصحابها إلى التلفيق والاعتساف. ولهذا لم يكن فى الإمكان خلق فلسفة وجودية واحدة صحيحة صحة مطلقة. فهناك أكثر من فلسفة وجودية.

فمن الوجوديين من هو مؤمن كزعيمهم الأول سيرن كيركجور (١٨١٣-١٨٥٥) الذى نشأ بالدنمرك. غير أن الدين عنده فعل وتغير وتجديد متواصل وليس مياها راكدة أو جبلا تغطيه الثلوج. فإيمانه ليس نموذجاً ولا يلزم به أحداً من المؤمنين.

ومن الوجوديين من لايؤمن مثل مارتن هيدجر(١٨٨٩-؟) كبير فلاسفة الألمان فى القرن العشرين.

ومن الشائع أن الماركسية تلغى حق الفرد فى جانب حق الجماعة أو حق الدولة، لأن الفرد عندها آلة فى جهاز كبير،

والخروج على هذا الجهاز رجعية وضلال مبين، ثم إن الماركسية بعد ذلك وفوق ذلك «مطلق» يقدم تفسيراً أبديًا للمشاكل ...سفية الجوهرية.

بيد أن الفيلسوف الحق ليس فى إمكانه أن يقف عند حد الشائع والمألوف، بل هو، بالضرورة، يتجاوز هذا الحد من أجل البحث عن الأفكار فى بكارتها الأولى، فى عقل مبدعها، وقبل أن تتناولها عقول الآخرين بالتشويه والتحريف.

وهذا مافعله سارتر كما يقول هو بنفسه.

كان فى العشرين من عمره. وكان ذلك عام١٩٠٥. وكان المناخ الفكرى السائد معارضاً للماركسية. فلم يكن من حق أحد أن يقرأ مؤلفات كارل ماركس إلا من أجل غرض واحد هو رفضها ودحضها. ولكن سارتر كان قد قرر منذ بداية التفلسف أن يكون حراً. وليس فى إمكانه أن يلتزم برأى وهو مقيد مقدماً بعقيدة معينة، أى بمطلق.

وعلى هذا الأساس عكف سارتر على قراءة مؤلفات ماركس. بدأ بكتاب «رأس المال» ثم ثناه بكتاب «الأيديولوجية الألمانية». ولم يكن مطلب سارتر من القراءة فهم الكلمات المكتوبة، فهذا مطلب ميسور بالنسبة لأى

فيلسوف، وإنما المطلب الأهم هو الفهم الذى يغير أنفسنا، أو هو الفهم الذى يدفعنا إلى أن نجاوز ما فى أنفسنا. بيد أن هذا المطلب لم يتحقق له بفضل الكلمات المسطورة وإنما بفضل الالتفات إلى الحركة العمالية التى كانت تحيا الماركسية. إن ماركس كان يرصد حركات العمال وإرهاصاتها ولكنه لم يكن يتحرك مثلهم. كان يسجل كعدسات التصوير محنة العمال فى النظام الرأسمالى، ولكنه لم يكن يحيا هذه المحنة. ومع ذلك فقد كان ماركس موفقاً فى تصويره للطبقة الصاعدة فى القرن العشرين وهى الطبقة العاملة.

ويرى سارتر أن الفلسفة التى تصلح للدفاع عن الطبقة الصاعدة فى أى عصر هى فلسفة هذا العصر، وهى فلسفة حية بالضرورة. ولهذا فالفلسفة الماركسية، فى رأيه، هى فلسفة القرن العشرين.

ثم يسأل سارتر نفسه من حيث هو فيلسوف وجودى والوجودية ماذا يكون مصيرها أمام الماركسية ؟

يجيب فيقول بأن الوجودية ليس أمامها إلا أحد أمرين:

إما أن تحكم على نفسها بالانقراض وإما أن تذوب فى الماركسية والوجودية ليس من الممكن أن تنقرض لأنها تلتزم

بالواقع وبما هو عيني.

إذن ليس أمامها إلا الذوبان في الماركسية، ولكن أية ماركسية؟

والذي يدفع سارتر إلى هذا التساؤل هو التفرقة التي يقيمها بين ماركسية ماركس وماركسية الشيوعيين، أو بشكل أدق الماركسية المعاصرة. فالثانية تخالف الأولى في أنها (أي الماركسية المعاصرة) متحجرة وليست مرنة، مغلقة وليست مفتوحة.

وأحد حدود التحجر هو الحكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة. والحد الثاني هو فقدان الإنسان لوجوده. فالإنسان ينبغي أن يعرف وجوده. ومعرفة الإنسان لوجوده هي في ذات الوقت معرفة بالتاريخ الإنساني. والدليل على ذلك ، في رأي سارتر أن التاريخ ظل يتحرك دون أن يكون على دراية بأنه يتحرك حتى ظهر ماركس في منتصف القرن الماضي، وكان كل همه أن يجعل التاريخ يشعر بحركته، ويشعر باتجاه هذه الحركة.

ثم يتساءل ماركس: ما التاريخ؟

يجيب بأن التاريخ ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو كل

يشملها، يؤثر فيها ويتأثر بها. وهذا الكل ليس محدداً، ومع ذلك فهو فى طريقه دائماً إلى التحديد دون أن يتحدد. واللاتحديد يفيد التطور.

الكل إذن متطور. والكل المتطور يتمايز من الكلى غير المتطور. إذ أن الثانى يساوى مجموع أجزائه بينما الأول لايساوى مجموع أجزائه، وإنما يساوى مجموع كلياته. ومع ذلك فهذه الكليات جزئية، وفى صراع مع بعضها البعض. ومن هنا فإن الكل المتطور ينطوى على صراع. وهذا الصراع إذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية، أى للحركة الديالكتيكية. وهو الذى يمنع هذه الحركة من التحجر.

أما الماركسية المعاصرة فقد انتهى بها الأمر إلى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد هو العامل الاقتصادى لتفسير الظواهر. ويرى سارتر أن الماركسية المعاصرة بهذا التجميد هى على خلاف مع الماركسية الأصيلة. ودليله على ذلك خطاب أنجلز إلى بليخانوف جاء فيه «إن الموقف الاقتصادى وحده ليس يكفى. فالناس هم صناع التاريخ. وهم فى صناعتهم هذه إنما يتأثرون بمواقف متباينة، والموقف الاقتصادى ليس إلا واحداً منها».

وفى نفس هذا الاتجاه يسير ماركس إذ هو يقرر أن منهجه يذهب من «المجرد إلى العينى». والعينى، عنده، يفيد وضع الوقائع والظروف والشروط فى ترتيب مسلسل بحيث تبدو الوحدة بين هذه المجموعات أو الكليات

ويحاول سارتر أن يطبق هذا المنهج على بعض الأفكار مثل فكرة الشعب فيقرر أن هذه الفكرة تصبح مجردة عندما نعزلها عن فكرة الطبقة. وهذه الفكرة، بدورها، تكون جوفاء عندما نتجاهل العناصر التى تتكون منها الطبقة مثل الأجر ورأس المال. وهذه العناصر بدورها تستند إلى وقائع معينة ترتبط بمكان معين ويحدها زمان معين. ومن ثم نستطيع أن نستكشف الخلافات الجوهرية بين شعب وآخر، وبالتالى نستكشف أصالة كل شعب على حدة. وهذه الأصالة تختفى عندما نفرط فى التعميم.

وكما أن التعميم يعجز عن كشف أصالة المجتمعات البشرية كذلك هو عاجز عن بيان أصالة الفرد. ويضرب سارتر مثالا لذلك بوضع العامل فى المصنع. فهذا العامل يقوم بعمل معين وسط مجموعة منتجة، ثم هو يقيم فى حى تتجمع فيه كتل بشرية متلاصقة. وكل كتلة لها تأثير يميزها عن غيرها.

وهذه العلاقات الإنسانية ليس فى الإمكان تجاهلها وسارتر يأخذ على الماركسية المعاصرة هذا التجاهل، إذ هى تتعامل مع هذه العلاقات وكأنها على مستوى أفقى بينما هى فى الحقيقة تقع على مستوى رأسى. فالعامل، عندما يبيع قوة عمله فى المصنع، لايتحول إلى شئ. إن له وجوده الخاص، ووجوده فى المصنع يؤثر فيه بالقدر الذى يؤثر هو فيه. وبالتالى تظل الأفعال وردود الأفعال رمزاً على استحالة النظرة الأحادية إلى مشاكل العمال. والالتزام بالنظرة الأحادية يفضى إلى تكوين وحدة استاتيكية، بينما المفروض أن الوحدة فى طريقها إلى التوحيد دون أن تتوحد. ومعنى ذلك أن الوحدة ينبغى أن تكون فى حالة تمزق متواصل. والسبب فى هذا التمزق مردود إلى تداخل الذاتية مع الموضوعية الذاتية مردودة إلى الإنسان، والموضوعية مردودة إلى الوسط.

ونسأل: ما الوسط؟ وما الإنسان؟

يجيب سارتر: الوسط جملة الظروف المادية والاقتصادية والحضارية. والإنسان هو الكائن الذى يتجاوز الوسط. وإمكانية المجاوزة تنطوى على إمكانية الاختيار. وبذلك

يكون مجال الاختيار هو المجال الذى ينطلق منه الإنسان لكى يتجاوز الوسط، أى الوضع الراهن.

ونسأل: وما الذى يدفع الإنسان إلى الاختيار؟

هل هو الوسط؟

أبداً، لأن الوسط وضع راهن.

إذن هو شئ آخر غير الوسط.

إنه المشروع.

والمشروع ماذا يكون؟

بالتعريف السلبى نقول إنه رفض للوسط. والرفض هنا لايفيد معنى التدمير، وإنما يفيد معنى التغيير.

وبالتعريف الإيجابى نقول إن المشروع هو مايحتاج إليه الإنسان. والإنسان، عندما يحتاج. يتجه بالضرورة إلى... وهذا «الاتجاه إلى» هو فعل. والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير والتغيير ينصب على ماذا؟

إنه ينصب على الإنتاج، لأن الإنتاج هو الطريق إلى إشباع الحاجة عند الإنسان. ولابد أن يكون الإنتاج فى مستوى أقل من مستوى الحاجة وإلا انتفى المشروع، وبالتالى

انتفى وجود الإنسان.

وقلة الإنتاج تعنى «ندرة» السلعة. وأمام هذه الندرة يصعب على الناس أن يكونوا مسالمين، ومن ثم ينشأ الصراع.

الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع.

الوسط موضوعى والمشروع ذاتى. والتدخل بينهما يمنع كل من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة.

ويتبع ذلك سؤال بالضرورة: أين مكان الذاتية من الموضوعية؟ يجيب سارتر بأن الذاتية هى حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية. ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة. وهذا التأسيس إبداع. ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الإبداع البشرى.

والإبداع على الضد من الحتمية. والماركسية تنادى بالحتمية التاريخية، وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ.

ولكن ما الذى يدفع الماركسية إلى الاعتقاد بالحتمية؟

الجواب: إنكار الماركسية لديالكتيكية العقل. فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكيًا أن يدرك حركة ديالكتيكية؟

وعندما أنكرت الماركسية ديالكتيكية العقل وقعت فيما رفضته: ثنائية وأحادية.

ثنائية لأنها أقامت تعارضاً بين العقل والوجود. إذ كيف يمكن للمعرفة وهى جزء من كل أن تدرك الكل؟ وبذلك تمتنع المعرفة.. مع أن الماركسية ترفض هذه النتيجة.

وأحادية لأنها أحالت العقل إلى الوجود فتحولت المادية الديالكتيكية إلى مادية آلية، مع أن الماركسية على الضد من الآلية والفكرة المحورية للمادية الآلية أن الإنسان فى الطبيعة «موضوع» مع أنه فى حقيقة الأمر «ذات» وبالتالى فإن التاريخ لايمكن أن يكون «إنسانياً» بل يكون «طبيعيا».

والسؤال بعد ذلك: كيف يمكن للإنسان وقد امتصته الطبيعة أن يكون على وعى بذاته وبالطبيعة؟ وكيف يمكن للعقل البشرى أن يمارس عملية «التوحيد» وهو فى حالة سلبية بينما عملية الفهم عملية إيجابية؟

وفى رأى سارتر أن الجواب عن هذين السؤالين ليس

ممكناً إلا بتقرير أن الإنسان «ذات». وأن العقل البشرى ديالكتيكى بالطبيعة والأساس العقلى للعقل الديالكتيكى هو التوحيد. والتوحيد عملية لا تكتمل أبداً وإلا توقفت الحركة الديالكتيكية. ومع ذلك فإن عملية التوحيد تفضى إلى تكوين تصورات كلية. غير أن هذه التصورات الكلية هى جزئية فى ذات الوقت. ولهذا فإن كليات العقل الديالكتيكى فريدة فى نوعها.

وفلسفة سارتر، من هذه الزاوية الجديدة، هى الأخرى فريدة فى نوعها. إنها تعبير عن أزمة «المطلق» فى القرن العشرين، إن الإنسان محكوم عليه أن يبحث عن المطلق دون أن يجده.

* * *

هذه هى قصة الفلسفة

وهى قصة غريبة

فبدايتها معروفة ولكن نهايتها مجهولة مادام الديالكتيك دائراً بين المطلق والنسبى

وعندما يتوقف الديالكتيك عن الدوران تنتهى القصة

فهل من نهاية لهذا الدوران؟

لست أدرى

الفهرس

الموضوع	صفحة
التعريف بالكتاب	٥
العصر اليونانى	٧
العصر الوسيط	٣٥
العصر الحديث	٥٦